Die heilige Schrift
neuen Testaments

zusammenhängend untersucht

von

Dr. J. Chr. K. v. Hofmann,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Zweiten Theils
erste Abtheilung.

Nördlingen.
Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1863.

Inhaltsverzeichniß.

Der Brief Pauli an die Galater.

Der Brief Pauli an die Galater.

Wie viel Zeit zwischen der Abfassung des zweiten Briefs Pauli an die Thessalonicher und zwischen der Abfassung seines Briefs an die Gemeinden Galatiens liegt, läßt sich nur ungefähr bestimmen. Wir wissen nur[1]), daß der Apostel die früher gestifteten Gemeinden dieses Landes auf seiner Reise von Antiochia nach Ephesus bereits wieder besucht hatte, als er sich veranlaßt sah, an sie zu schreiben, und sehen nur, daß seine Lebensumstände zur Zeit, als er schrieb, noch keine solche Veränderung erlitten hatten, wie nachmals, wenn er aus lang andauernder Haft ein briefliches Wort entsendete. Nur wahrscheinlich ist, daß er vor noch nicht langer Zeit in Galatien gewesen war und sich jetzt in Ephesus befand. Denn einen sichern Anhalt für diese Vermuthung gewährt, wie sich zeigen wird, auch das *ταχέως* 1, 6 keineswegs.

Nicht so kurz, wie in den Briefen an die Thessalonicher, ist hier Ueberschrift und Begrüßungswunsch gefaßt. Vor allem nennt sich Paulus nicht blos mit Namen, wie dort, wo er mit Silvanus und Timotheus gemeinschaftlich schrieb, nennt sich auch nicht blos *ἀπόστολος*, sondern *ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.* Da er die Bezeichnung *ἀπόστολος* ohne Zweifel in demselben Sinne meint, in welchem er sich sonst so nennt, also ohne etwas Anderes verstanden wissen zu wollen, als wenn er *Χριστοῦ Ἰησοῦ* anfügt[2]); so dient die beigegebene Verneinung, um dies sein

Ueberschrift u. Begrüßungswunsch. 1, 1—5.

---

[1]) s. I. S. 143 ff. [2]) vgl. z. B. 1 Kor. 9, 1. 5; 15, 7. 9; Gal. 1, 17 mit Luc. 6, 13.

Apostelthum gegen Vorstellungen zu verwahren, mit denen es unverträglich wäre, und nicht, um es von anderweitigem, mit dem, was er verneint, verträglichen Apostelthume zu unterscheiden. Nicht von Menschen kommt es her, sagt οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, daß er ein Amt gleich dem der Zwölfe hat, und nicht durch einen Menschen ist es geschehen, sagt er mit οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, daß er dies Amt erhielt. Daß ἀπό die entferntere, διά die nähere Ursache bezeichnen kann, thut hier Nichts zur Sache[1]), wie schon der Umstand beweist, daß der Gegensatz blos mit διά gebildet ist. Vielmehr kommt in Betracht, daß man den Ursprung eines Dinges nach zwei verschiedenen Beziehungen benennen kann, einmal sofern es sich aus seiner Gegenwart auf einen Punkt zurückführen läßt, wo es seinen Anfang genommen hat[2]), und zweitens sofern sich etwas angeben läßt, wodurch ihm sein Uebergang aus dem Nichtsein in das Sein vermittelt worden[3]). Nach diesen beiden Beziehungen verneint Paulus, daß sein Apostelthum menschlichen Ursprungs sei, und zwar zuerst im Allgemeinen mit dem pluralischen Ausdrucke ἀπ' ἀνθρώπων, daß es auf kein menschliches Wollen oder Thun sich zurückführe, und dann mit dem singularischen δι' ἀνθρώπου, daß nicht ein Mensch es ist, durch welchen er Apostel geworden, sondern, wie er nun im Gegensatze hiezu bejahend fortfährt, Jesus Christus und Gott der Vater. Da sich gezeigt hat, daß keine Unterscheidung oberster und mittlerischer Urheberschaft stattfindet, so bleibt auch vor θεοῦ πατρός kein ἀπό zu vermissen[4]); wir sehen vielmehr, daß dem Apostel Jesus Christus und Gott der Vater nicht in dem Sinne zwei sind, wie schöpferischer Urheber und geschöpfliches Werkzeug. Jesum nennt er zuerst, weil er ihm erschienen ist und ihn durch seine Selbstoffenbarung berufen hat; aber er nennt ihn nicht, ohne zugleich auch Gott den Vater, um dadurch, daß er die That des Menschen Jesus gleich so unmittelbar als Gottes des Vaters That darstellt, den Gegensatz seiner göttlichen Berufung gegen die vorher verneinte menschliche Urheberschaft seines Apostelthums zu vollenden.

---

[1]) vgl. Baumgarten-Crusius z. d. St. [2]) vgl. z. B. Röm. 13, 1. [3]) vgl. z. B. Hebr. 2, 10; 1 Kor. 1, 9. [4]) gegen Rückert.

Denn daran, daß Jesus zuerst genannt sei, weil nicht die Berufung durch Gott, sondern die unmittelbar durch Jesus geschehene das Außerordentliche war, welches Paulus vor den Nichtaposteln voraus hatte[1]), ist ja hier nicht zu denken, wo διὰ θεοῦ πατρός in seinem Gegensatze gegen δι' ἀνθρώπου eine unmittelbar göttliche Berufung bezeichnen würde. Wohl aber war es angemessen, über den Sohn, als welcher ja immerhin Mensch ist, zurückzugehen auf Gott den Vater, und durch dessen Urheberschaft, aber so, daß sie eins ist mit der des Sohnes, jeden menschlichen Ursprung seines Apostelthums auszuschließen. Endlich als den, welcher Jesum von den Todten erweckt hat, benennt der Apostel hiebei Gott den Vater aus dem durch den Zweck der ganzen Stelle allein an die Hand gegebenen Grunde, weil seine Auferweckung Jesu es ist, welche den Vorgang ermöglicht hat, um den es sich handelt[2]). Denn sind die Zwölfe von dem im Fleische lebenden Herrn berufen worden, so ist die Berufung des Paulus eine That des von Gott auferweckten gewesen[3]). Alles aber, was an dieser Selbstbezeichnung des Paulus eigenthümlich und auffällig ist, erklärt sich aus der Lage, in welcher er sich diesem Leserkreise gegenüber befand. Er tritt auf diese Weise gleich, so wie er sich nur nennt, den Unwahrheiten entgegen, welche jene pharisäisch gesinnten Judenchristen in den galatischen Gemeinden über ihn verbreitet hatten, als ob die unabhängige Thätigkeit, in welcher er sich jetzt gefalle, unberechtigt und mit seinem ursprünglichen Verhältnisse zu der Muttergemeinde und ihren Aposteln in Widerspruch sei.

Was Paulus an die Gemeinde zu Thessalonich schrieb, hat er als seine und seiner beiden mit ihm dort wirksam gewesenen Berufsgenossen gemeinschaftliche Zuschrift angesehen wissen wollen. Aber seitdem war Silvanus, dessen die Apostelgeschichte schon bei des Apostels Abreise von Korinth nicht mehr eigens gedenkt, von ihm geschieden und wahrscheinlich in Jerusalem oder Antiochia zurückgeblieben. Timotheus aber befand sich vielleicht zur Zeit, als Paulus an die galatischen Gemeinden schrieb, auf jener Reise, von der wir 1 Kor. 4, 16 und 16, 10 lesen. So dürfte sich

---

[1]) so Wieseler. [2]) vgl. Meyer z. d. St. [3]) vgl. Ellicott z. d. St.

erklären, warum in der Ueberschrift dieses Briefs auch der Name des Timotheus nicht, und zwar auch so nicht, wie der des Sosthenes in der Ueberschrift des ersten und der des Timotheus in der Ueberschrift des zweiten Briefs an die Korinther, neben dem des Apostels genannt erscheint. Aber freilich hatte Paulus in der letztern Weise schon deshalb hier keinen Zweiten neben sich zu nennen, weil er diesen Brief, wenn anders 6, 11 mit Recht so verstanden wird, ausnahmsweise eigenhändig schrieb. Wenn er nun dennoch seinem Namen beifügt καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί, womit er natürlich diejenigen meint, welche seine nächste und unmittelbare Umgebung ausmachten[1]); so gibt dem die Stelle, wo er dies thut, eine andere Bedeutung, als wenn er am Schlusse von ihnen grüßen würde. Die Leser sollten alle zur Zeit seine Umgebung ausmachenden Brüder an dem Inhalte des Briefs mitbetheiligt wissen, aber freilich nur so daran betheiligt, wie dies bei einem Briefe der Fall sein konnte, in welchem er durchweg als dieser Paulus in der ersten Person Singularis den Lesern gegenübertritt, und den er überdies eigenhändig geschrieben hat. Sie sollten wissen, daß er seine ganze Umgebung von dem in Kenntniß gesetzt hat, was der Brief wie überhaupt, so namentlich auch über seine eigene Person und die Geschichte seines Apostelthums enthielt, und daß sie es sich an ihrem Theile ausdrücklich angeeignet hat und ihm somit auch die Wirkung wünscht, welche er damit erzielen wollte[2]): so daß dieser Beisatz dem eigenthümlichen Zwecke, zu welchem Paulus dies Mal schreibt, ganz eben so gut entspricht, wie in den Briefen an die Thessalonicher die seiner beiden Gehülfen Namen mitumfassende Ueberschrift dem aufrecht zu erhaltenden Verhältnisse entsprochen hat, in welchem er mit ihnen gemeinsam zu jener Gemeinde stand.

Gerichtet ist der Brief an die Gemeinden Galatiens. Man hat gefragt, warum ihnen der Apostel kein Ehrenprädikat gebe, und es sich daraus erklärt, weil er zu unwillig über sie war[3]). Wir haben es aber in den Briefen an die Thessalonicher nicht

---

[1]) vgl. Phil. 4, 21 im Unterschiede von 1 Kor. 16, 20. [2]) so schon Chrysostomus. [3]) so noch neuerdings Hilgenfeld, Wieseler u. auch Meyer.

anders gefunden, und werden es im zweiten Briefe an die Korinther nicht anders finden; und nur ein Mißverstand ist es, daß man anderwärts mit der Bezeichnung der Leser als der ἅγιοι eines Orts etwas Ehrenderes gesagt meint, als wenn sich der Brief an die ἐκκλησία desselben richtete. Letzteres ist der frühere, jenes der spätere Brauch des Apostels. Gegründeter ist die Bemerkung, welche man dem Pluralis ταῖς ἐκκλησίαις entnimmt, daß die Christenheit Galatiens keinen solchen Mittelpunkt gehabt haben kann, wie ihn die von Achaja an der Gemeinde von Korinth oder die von Asia an der Gemeinde zu Ephesus gehabt hat, sondern aus einer Anzahl nur einzeln unter sich verbundener Gemeinden bestand, welche also alle einzeln von dem Apostel werden gestiftet worden sein, als er das galatische Land durchreiste, während er sich nachmals und in anderen Ländern einen Hauptort zu längerem Aufenthalte zu erwählen pflegte, von welchem aus sich die Heilsbotschaft über die umliegende Landschaft verbreitete.

Wie der Beisatz zu der Selbstbezeichnung des Apostels, so erklärt sich auch die diesmalige Erweiterung des ihm gebräuchlichen Begrüßungswunsches aus der Veranlassung seines Schreibens. Sie schließt sich an die Nennung des Herrn Jesu Christi an, welchen er im Hinblicke auf sie dies Mal unsern Herrn nennt, indem er es uns durch das geworden ist, was er von ihm aussagt. Diese Aussage selbst aber erinnert daran, daß er von wegen unserer Sünden und zum Zwecke unserer Erlösung sich selbst gegeben hat. Was διδόναι ἑαυτόν hier bedeutet, wo von den Fällen abzusehen ist, in denen es nicht nur ein Objekt, sondern auch ein Prädikat des Objekts bei sich hat[1]), das kann es nur in einer Verbindung bedeuten, aus welcher ihm solche Näherbestimmung erwächst, wie hier. Steht ὑπέρ mit dem Genitive einer Person dabei[2]), so erhellt aus dem Gegensatze des ἑαυτόν gegen die Person, von welcher ein Uebel abgewendet oder welcher ein Gut zugewendet werden soll, daß der, welcher sich selbst gibt, seine Person hiefür aufwendet, mit seiner Person hiefür bezahlt.

---

[1]) so 1 Tim. 2, 6; vgl. Eph. 5, 2. [2]) so Dio Cassius (nach Xiphilinus) 64, 13.

In gleichem Sinne hat es einen Absichtssatz bei sich[1]), indem dann derjenige, welcher sich selbst gibt, wiederum seine Person für die Verwirklichung des angegebenen Zweckes einsetzt. Finden sich beide Verbindungen zugleich[2]), so dient der Absichtssatz, appositionsweise das auszuführen, was in ὑπέρ nur angedeutet liegt. In dem hier vorliegenden Falle dagegen ist es nicht der Absichtssatz, welcher dem δόντος ἑαυτόν seine nähere Bestimmtheit gibt, da ὅπως im Unterschiede von ἵνα einen Satz einführt, welcher besagt, was Jesus auf diese Weise, nämlich durch sein διδόναι ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, erreichen wollte, so daß also letzteres bereits in sich abgeschlossen ist, ehe der Absichtssatz hinzutritt. Die Benennung dessen, was für Jesum zur bewegenden Ursache geworden ist, sich selbst zu geben — denn περί, nicht ὑπέρ, heißt es nach der unzweifelhaft richtigen Lesart —, läßt dies Mal verstehen, was für ein διδόναι ἑαυτόν gemeint ist. Hat es sich für ihn um unsere Sünden gehandelt, so hat er seine Person deshalb eingesetzt, weil er uns derselben erledigen wollte, und also in der Art dafür eingesetzt, wie es nöthig war, um uns ihrer zu erledigen. Denn die Selbstdargabe in den Tod, als wenn es hieße διδόναι τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ[3]), liegt in dem Ausdrucke nicht ohne Weiteres[4]).

Daß der Absichtssatz zu περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν nicht appositionsweise hinzutritt, hat sich uns schon aus der Verwendung von ὅπως ergeben. Sollte hiegegen erinnert werden, daß ὅπως und ἵνα einander im Gebrauche nahe genug stehen, um mit einander abzuwechseln[5]), so erwiedern wir erstlich, daß hieraus kein Schluß auf Unterschiedslosigkeit ihrer Bedeutung zu ziehen ist, indem es Fälle genug gibt, in welchen ein und derselbe Absichtssatz in beiderlei Weise gedacht sein kann, und zweitens, daß im vorliegenden Falle der Inhalt des Absichtssatzes in seinem Verhältnisse zu dem Satze, von welchem er abhängt, für die geflissentliche Wahl des ὅπως Zeugniß gibt, indem mit ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ etwas ausgesagt ist, was dadurch er=

---

[1]) so 1 Makk. 6, 44. [2]) so Tit. 2, 14; vgl. Eph. 5, 26. [3]) vgl. Matth. 20, 28. [4]) gegen Baumgarten=Crusius. [5]) vgl. Rost griech. Gramm. S. 655.

möglicht ist und darauf beruht, daß Jesus unserer Sünden halber sich selbst gegeben hat. Von einer schlimmen Zeit heißt es, daß uns Jesus ihr habe entnehmen wollen. Daß diese Zeit mit ἐνεστῶτος als eine gegenwärtige bezeichnet ist, nicht als eine im Eintreten begriffene[1]), eine Bedeutung, welche das Wort überhaupt nirgends hat, kann nach dem Gegensatze zu μέλλοντα, in welchem Paulus ἐνεστῶτα gebraucht[2]), um so weniger zweifelhaft bleiben, als er das Wort nirgends in einer Verbindung verwendet, in welcher jene Bedeutung unannehmbar wäre[3]). Einen αἰὼν πονηρός[4]) aber nennt er, im Gegensatze gegen eine nachmalige Gestalt der Dinge, die Gegenwart um des willen, weil in ihr sowohl Sünde als Tod eine Herrschaft üben, welche sich über alles erstreckt, was dem von Gott geschaffenen, aber unter Satan's Machtübung[5]) gerathenen Weltwesen angehört und entstammt. Denn nicht im Blicke auf das sündige Verhalten der Menschen, sondern im Blicke auf jene leidentliche Zuständlichkeit des gesammten Weltwesens[6]) spricht der Apostel von einem αἰών, nicht κόσμος, πονηρός. Hienach will auch unsere Entnehmung aus demselben verstanden sein, nämlich nicht als Heiligung unsers Sinnes und Verhaltens[7]), welche ja auch nicht zu der Selbstdargabe Christi in dem mit ὅπως ausgedrückten Verhältnisse steht, daß sie in und mit dieser geschehen ist, sondern als Erlösung aus dem unseligen Zustande, welcher mit der Beschlossenheit in dieser argen Gegenwart gegeben ist[8]). Diese ist aber dann wiederum nicht die je und je geschehende Mittheilung der im Tode Christi objektiv gestifteten Versöhnungsgnade an die Einzelnen[9]), sondern eine Erlösung, welche eben so, wie ihre Voraussetzung, die Sühnung unserer Sünden, mit Christi Selbstdargabe ein für alle Mal geschehen und für die Einzelnen, die an ihn gläubig werden, im Voraus vorhanden ist. Indem der Apostel mit Christi Selbstdargabe um unserer Sünden willen, welche die Sühnung unserer Sünden ist, unsere Entnehmung aus der argen Gegenwart als

---

[1]) so Meyer. [2]) Röm. 8, 38; 1 Kor. 3, 22. [3]) 1 Kor. 7, 26; 2 Thess. 2, 2; vgl. Hebr. 9, 9. [4]) vgl. Eph. 5, 16. [5]) vgl. 2 Kor. 4, 4. [6]) vgl. de Wette z. d. St. [7]) so Schott, Usteri u. A. [8]) vgl. Olshausen z. d. St. [9]) so Wieseler.

seine damit nicht blos beabsichtigte, sondern auch vollbrachte That verbindet; schließt er alles aus, was wir unserer Seits noch könnten zu leisten haben, damit wir, deren Sünden gesühnt sind, aus dem Herrschaftsgebiete des Argen frei kämen, und bezeichnet dann überdies, um alles auszuschließen, was in dieser Beziehung als ein Wille Gottes geltend gemacht werden möchte, unsere geschehene Erlösung als die nach dem Willen dessen geschehene, der unser Gott ist und unser Vater. Zu beidem nämlich, zu *θεός* wie zu *πατήρ*, gehört *ἡμῶν*[1]), da es nicht heißt *θεοῦ πατρὸς ἡμῶν*[2]): man sieht dies an der Bezeichnung *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* Eph. 1, 3, aus welcher nachher V. 17 *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* herausgenommen erscheint[3]). Hat der Apostel da, wo er Gott als den Auferwecker Jesu bezeichnete, ihn im Blicke auf die Sohnschaft des Auferweckten Gott den Vater genannt, so nennt er ihn jetzt, wo er das, was Jesus unserthalb gethan hat, auf den damit ausgerichteten Willen Gottes zurückführt, unsern Gott und unsern Vater, was er uns beides dadurch geworden ist. Denn er, welcher Gott ist, ist nun unser Gott, den wir zu eigen haben[4]), und zwar in der Art zu eigen haben, daß er unser Vater ist, zu welchem wir im Kindesverhältnisse stehen. Er nennt ihn aber nicht, ohne ihn als den zu benennen, welchem die Herrlichkeit eignet in Ewigkeit. Denn nicht *εἴη* ist zu ergänzen zu *ᾧ ἡ δόξα*, weder hier noch anderwärts[5]), indem Gotte die Ehre geben nichts Anderes heißt, als aussagen und anerkennen, daß sie sein ist. Er, welchen die Herrlichkeit eignet in Ewigkeit, hat uns der argen Gegenwart entnommen sehen wollen, und dieses seines Willens Vollzug ist das mit Christi Selbstdargabe Geschehene.

Welche verantwortungsvolle und entscheidungsvolle Sache ist es nun, wenn es diese Bewandniß mit Jesu Selbstdargabe hat, ob wir sie uns das sein lassen, was sie ist! Diesen Gedanken hinter der auffälligen Erweiterung des Begrüßungswunsches in

---

[1]) eben so 1 Theff. 1, 3; 3, 11. 13; Phil. 4, 20. [2]) vgl. z. B. 2 Theff. 1, 1; 1 Kor. 1, 3; 2 Kor. 1, 2; Röm. 1, 7; Eph. 1, 2. [3]) vgl. Joh. 20, 17. [4]) vgl. Röm. 5, 11. [5]) vgl. z. B. Röm. 16, 27 mit Röm. 1, 25; 1 Petr. 4, 11 mit Eph. 3, 21.

der Seele des Apostels zu lesen und diesen Eindruck mit ihr beabsichtigt zu glauben, berechtigt uns der Umstand, daß der 2, 21 ausgedrückte Gedanke, wenn Gerechtigkeit durch das Gesetz zu Wege komme, sei Christus um Nichts gestorben, in der That den Grundton des Briefes bildet, soweit es dieser mit Lehre zu thun hat. Wir werden, gibt der Apostel gleich hier zu verstehen, der argen Gegenwart nicht anders ledig sein, als wenn wir uns Christi Tod, wie die Sühnung unserer Sünden, so auch unsere Erlösung sein lassen. Alles aber, was nicht er ist, gehört dieser argen Gegenwart an, auch das Gesetz, wenn man es sich neben ihm Etwas sein lassen will. Wie also der Beisatz zu der Selbstbenennung des Apostels, der in eine Aussage von Gott dem Vater ausgeht, schon auf den Theil des Briefs hinweist, welcher seinen apostolischen Beruf betrifft; eben so dient die Erweiterung des Begrüßungswunsches, die in eine Aussage von Jesu Christo ausgeht, schon gleich den andern Theil desselben anzukündigen, welcher den Inhalt seiner apostolischen Lehre aufrecht erhält. Von dem Auferstandenen berufen, ist er Apostel, und alle apostolische Predigt ist Predigt von dem Gekreuzigten: dahin lautet die Ueberschrift des Briefs, und dieses Inhalts ist der Brief selbst.

Ausdruck der Gemüthsstimmung, mit welcher der Apostel daran geht, die Leser wieder zurechtzubringen. 1, 6—10.

Aber gerade nach einer so ausgedehnten Ueberschrift wirkt die Plötzlichkeit, mit welcher der Apostel nun gleich mitten in die Sache eintritt, um die es sich handelt, desto überraschender. Es ist, als ob er auf einen Vortrag seiner Leser unmittelbar antwortete. Und in der That wird sich dieser Anfang des Briefs nicht anders verstehen lassen, als daß man daraus entnimmt, der Apostel erwiedere auf etwas, das ihm die Gemeinden entweder mündlich haben vortragen lassen oder schriftlich an ihn gebracht haben. Die Stimmung des Gemüths, in welche ihn dies versetzt hat, läßt er vor allem zu Worte kommen, und sollen sie vor allem erfahren. Sie ist aber zunächst Befremdung und dann Unwille, Befremdung über die Schnelligkeit, mit der sie sich von der empfangenen Lehre abwendig machen lassen, und Unwille über diejenigen, welche ihnen eine andere aufdrängen. Nicht das befremdet ihn, daß Ersteres schon so bald nach ihrer Bekehrung

erfolgt[1]), oder nachdem er sie noch erst kürzlich in der rechten Lehre befestigt, im richtigen Glauben befunden hatte[2]). Abgesehen von der naheliegenden Bemerkung, daß es ihm eher noch befremdlicher sein müßte, wenn sie sich von der Wahrheit abbringen ließen, nachdem sie schon lange in ihr gestanden und gelebt hatten, als daß es so bald nach ihrer Bekehrung geschieht[3]), ist ταχέως in Verbindung mit einem nicht futurisch gemeinten Präsens überhaupt nicht geeignet, die Kürze der Zeit zu bezeichnen, welche vor dem nun Eintretenden verlaufen ist, sondern bedeutet die Raschheit, mit welcher Etwas entweder eintritt oder verläuft. Der Apostel hatte also die Gemeinden für gefestigter gehalten in der Wahrheit, als daß sie sich so schnell und leicht von ihr abwendig machen ließen[4]). Denn in diesem Sinne muß μετατίθεσθαι gemeint sein, da sie ja nicht von selbst abfielen. Das Präsens aber schließt aus, daß sie der Apostel um einen schon erfolgten Abfall zu strafen hat. Wendeten sie sich doch, wenn wir recht gesehen haben, an ihn selbst, um zu hören, was er zu den Einreden sage, durch welche man sie von ihm und seiner Lehre abwendig machte, und hatten es nur kein Hehl, daß ihnen dieselben einen Eindruck gemacht und Bedenken erregt hatten. Diese Gegenwart, in der sie begriffen sind, ausdrückend, sagt er, μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον.

Von Gotte selbst lassen sie sich abwenden und einer andern Heilsbotschaft zuwenden. Denn Χριστοῦ ist weder Apposition noch Substantivum zu τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι[5]), da man zwar Angesichts des Ausdrucks κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ[6]) nicht wird sagen können, Christus sei dem Apostel überall nicht der Berufende, wohl aber im vorliegenden Falle für unnatürlich gelten muß, daß Χριστοῦ nicht zu ἐν χάριτι gehören sollte. Befremden könnte, daß ἐν χάριτι Χριστοῦ des Artikels ermangelt, und es würde allerdings etwa ἐν χάριτι τῇ τοῦ Χριστοῦ[7]) heißen, wenn der Nachdruck mehr darauf läge, wessen Gnade, als daß Gnade ihnen dargeboten wurde. Welcher Art das in dieser Berufung Dargebotene, daß

[1]) so z. B. Meyer. [2]) so z. B. Wieseler. [3]) vgl. de Wette z. d. St. [4]) so schon Chrysostomus, neuerdings Ellicott. [5]) so z. B. Bengel. [6]) Röm. 1, 6; vgl. Joh. 10, 16; Matth. 9, 13. [7]) vgl. Röm. 5, 15.

es eine in der Person Christi verwirklichte Gnade gewesen, wird im Gegensatze zu einer andern Heilsbotschaft ausgedrückt, welche in Verkündigung von Andersartigem besteht. Mit ἐν wird nämlich die Sache angefügt, worin sich die Handlung des Verbums vollbringt[1]; dies ist aber bei einer Berufung der Inhalt des Rufs[2]. In der Art hat Gott die Leser berufen[3], daß er ihnen eine in Christo vorhandene Gnade zu wissen that, welche für sie vorhanden sei. Welche Thorheit nun, sich von dem, welcher sie und welcher sie so berufen hat, abbringen und einer andern Heilsbotschaft zuwenden zu lassen! Es liegt schon in diesem Gegensatze, was dann mit ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο ausdrücklich gesagt wird, daß das ἕτερον εὐαγγέλιον in Wirklichkeit kein εὐαγγέλιον ist, sondern sich nur dafür gibt. Jener Beisatz ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο will nämlich für sich allein genommen sein, da ἄλλο nicht mit dem folgenden εἰ μή zusammenhängen kann; man müßte denn ὅ auf das μετατίθεσθαι beziehen und den Apostel sagen lassen, mit ihrem Abfalle habe es keine andere Bewandniß, als daß Etliche sie in Verwirrung bringen[4], gegen welche Erklärung jedoch zu erinnern ist, daß es weder οὐκ ἔστιν ἄλλο τι heißt, noch εἰ μή eines den folgenden Satz zum Prädikate von ὅ machenden ὅτι entbehren könnte. Geht ὅ auf ἕτερον εὐαγγέλιον, so sagt der Apostel, ἕτερον und ἄλλο betonend, diese Heilsbotschaft, welcher ihr euch zuwenden laßt, ist nicht eine andere neben der früher empfangenen[5], indem er ἕτερος und ἄλλος richtig unterscheidet[6], als welche sich zu einander verhalten wie Verschiedenheit und Gegensatz. Eine von der ersten Heilsbotschaft verschiedene konnte den Lesern gebracht werden, aber sie war nicht eine andere ihr gegenüber, weil es nur eine gibt. Diesen richtigen Gedanken[7] dadurch zu erschleichen, daß man ὅ unmöglicher Weise nur auf den Begriff εὐαγγέλιον gehen läßt[8], besteht, wie man sieht, kein Grund. Das folgende εἰ μή ist nun nicht auf οὐκ ἄλλο bezüglich, da ἄλλο nicht um des εἰ μή willen steht, sondern es tritt lediglich der vorhergegangenen Verneinung gegenüber,

---

[1]) vgl. z. 1 Thess. 4, 7. [2]) vgl. 1 Kor. 7, 15; Eph. 4, 4. [3]) vgl. 5, 8. [4]) so z. B. Winer, Rückert, Olshausen. [5]) so z. B. Flatt, Meyer, Wieseler. [6]) gegen Olshausen. [7]) vgl. Hilgenfeld u. Ellicott z. d. St. [8]) so z. B. de Wette.

und zwar, da es einen vollständigen Satz einführt, nicht um einen Bestandtheil des verneinenden Satzes zu bringen[1]), der ihn zu einem bedingt bejahenden machte, sondern um eine selbstständige Bejahung der in sich abgeschlossenen Verneinung entgegenzustellen[2]). In solchem Falle dient εἰ μή, um das damit Eingeführte hinter dem, was verneint ist, als das Einzige zu bezeichnen, was wirklich stattfindet. Im vorliegenden Falle ist dies das Vorhandensein Etlicher, welche in die Gemeinden Verwirrung bringen und die Heilsbotschaft in ihr Widerspiel, nämlich aus einer Gnadenerbietung in einen Gesetzeszwang zu verkehren, nicht etwa nur unverständiger Weise in Begriff, sondern bewußter Maßen Willens sind[3]), was der Apostel in der Art ausdrückt, daß er durch Versehung des Participiums mit dem Artikel diese Etlichen als die Verwirrer der Gemeinden, als die Verkehrer der Heilsbotschaft bezeichnet[4]).

Hat es mit εἰ μή diese Bewandniß, so verträgt sich damit, daß der eigentliche Gegensatz zu οὐκ ἔστιν ἄλλο noch erst folgt, indem die Aussage, was das allein wirklich Statthabende sei, geeignet ist, eine zwischensätzliche Stellung einzunehmen. Man hält zwar allgemein dafür, daß ἀλλά vielmehr ihr entgegentrete, aber ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, daß dann die Rede keine ein ἀλλά erfordernde Wendung nimmt. Handelt doch der folgende Satz nicht einmal ausdrücklich von einer Verkehrung der Heilsbotschaft Christi, wie er sie von jenen Etlichen ausgesagt hat, sondern nur von einer Verkündigung, die derjenigen ungleich ist, welche die Gemeinden überkommen haben, was also über εἰ μή zurückweist. Sonach ist ἀλλά ein jenem verneinenden Satze gegenübertretendes „sondern", und nicht ein „aber", welches ja nur von der Aussage, was wirklich stattfinde, zu einem Urtheile, was davon gelte, also zu einem Andern, aber Gleichartigen überführen würde und somit durch δέ ausgedrückt sein müßte. Nicht eine zweite Heilsbotschaft, sagt der Apostel, neben der früher empfangenen ist die neue, welche den Gemeinden jetzt aufgedrängt wird, sondern verbannt soll sein, wer ihnen eine Heilsbotschaft bringt,

---

1) wie z. B. Matth. 12, 4; Luc. 4, 26 u. o. 2) wie 1 Kor. 7, 17; anders Röm. 14, 14; Marc. 6, 5. 3) anders Bengel, Meyer. 4) vgl. Kol. 2, 8.

und wäre es er selbst oder ein Engel vom Himmel, welche von der ihnen zuvor verkündigten verschieden ist. Auf die zwischensätzliche Aussage, um was es sich bei den Lesern in Wirklichkeit handelt, nämlich nicht um eine zweite Heilsbotschaft, sondern lediglich um das Treiben und Trachten solcher, welche sie verwirren und Christi Heilsbotschaft zu verkehren gewillt sind, folgt nunmehr der bejahende Satz des vorher verneinend ausgedrückten Urtheils über die vorgebliche andere Heilsbotschaft selbst, daß sie keine zweite sei neben der ersten, sondern daß von einer andern, als welche sie empfangen haben, überall keine Rede sein könne.

Ausrufsweise, in einen Spruch der Verurtheilung, *ἀνάθεμα ἔστω*, faßt der Apostel dies sein Urtheil, um nicht blos zu sagen, was der ist, von welchem er spricht, sondern zugleich, daß er es von ihm aus sein soll. *Ἀνάθεμα*, was an sich nur andere Schreibung ist statt *ἀνάθημα*, so aber, daß letzteres im schlimmen Sinne kaum[1]), wohl aber ersteres auch im guten Sinne[2]) vorkommen dürfte, heißt Zurückgethanes, nicht Aufgestelltes, da das *ἀνά* des Verbums *ἀνατίθημι*, wie dieses Verbum hier in Betracht kommt, die Bewegung von vorn nach hinten und nicht von unten nach oben bedeutet. Während nun im sonstigen griechischen Sprachgebrauche nur überhaupt Gottgeweihtes *ἀνάθημα* genannt wird, dient in der Septuaginta *ἀνάθημα* zur Uebersetzung von חֵרֶם, welches sich zu קֹדֶשׁ so verhält, daß es zwar heißen kann, כָּל־חֵרֶם קֹדֶשׁ־קָדָשִׁים הוּא לַיהוָה[3]), dennoch aber menschlicher Seits הֶחֱרִים einen Gegensatz zu הִקְדִּישׁ bildet, und nicht, wie man wohl gesagt hat, einen stärkern Grad des letztern bezeichnet[4]). Beide Handlungen sind ein Zurückthun aus dem menschlichen Bereiche in den göttlichen, aber das eine Mal im Sinne eines Ausschließens aus dem menschlichen, sofern derselbe ein Bereich der Güte Gottes, das andere Mal dagegen im Sinne eines Einschließens in den göttlichen, sofern derselbe ein Bereich der Heiligkeit Gottes ist. Ein Zorn Gottes veranlaßt die erstere, indem der Mensch das Gotte überliefert, woran derselbe haftet, und Gottes Willigkeit zur Gemeinschaft mit den

---

1) doch als Lesart Lev. 27, 28. 29 LXX. 2) als Lesart Judith 16, 19; auch Plut. Pelop. 25. 3) Lev. 27, 28. 4) gegen Knobel z. Lev. 27, 28.

Menschen veranlaßt die andere, indem der Mensch an Gott hingibt, was zur Verwirklichung dieser Gemeinschaft diene. Das im erstern Sinn Zurückgethane ist חֵרֶם, wird aber freilich eben damit קֹדֶשׁ, sofern es in Gottes Eigenthum übergegangen ist, und zwar übergegangen ohne Möglichkeit einer Wiedernahme durch Lösung, weil der göttliche Zorn, welcher zur Bannung veranlaßte, an diesem bestimmten Gegenstande haftet. Wie und in welchem Sinne nun aber Etwas aus dem Bereiche der Güte Gottes ausgeschlossen sein soll, das bemißt sich nach der Beziehung, in welcher es *ἀνάθεμα* genannt wird. Was für die gottesgesetzliche Volksgemeinde חֵרֶם ist, wird Gotte in dem Sinne überliefert, daß es dem Lebensgebiete dieses Volksthums nicht angehören darf. Dagegen im vorliegenden Falle, wo *ἀνάθεμα* so gemeint ist, daß es auch von einem Engel soll gedacht werden können, steht es offenbar im allerweitesten Sinne[1]) von der Ausgeschlossenheit aus dem Bereiche der Güte Gottes überhaupt, und nicht etwa nur aus dem jeweiligen und rechtlich verfaßten Gemeinwesen Christi. Sofern *ἀνάθεμα ἔστω* nur derjenige sprechen kann, welcher selbst einem Bereiche der Güte Gottes angehört, ist es freilich so viel, als „er sei geschieden von uns“[2]), aber nicht, als wenn damit eine Ausscheidung nur von derjenigen sichtbaren Gemeinschaft bezeichnet wäre, in welcher der Sprechende als Christ einem Gebiete der göttlichen Gnade angehört. Andererseits ist es jedoch auch unrichtig, eine Anwünschung ewigen Verderbens darin zu finden[3]), indem der Ausdruck kein Wunsch ist, sondern eine Verurtheilung, und nicht darauf geht, was schließlich aus dem Verurtheilten werden, sondern, was er sofort sein solle. Aber freilich ist der aus dem Gebiete der Güte Gottes Ausgeschlossene eben damit dem göttlichen Gerichte überliefert, welches sich an ihm, wenn er der bleibt, der er ist, vollziehen wird, nachdem er ja bereits ein Gegenstand des göttlichen Zornes war, als er von da ausgeschlossen wurde, wo Gottes Güte ihr Werk und Wesen hat.

Der Fall, für welchen der Apostel dieses Urtheil der Verurtheilung ausspricht, und zwar, wie das *καί* besagt, auch für

---

[1]) vgl. Wieseler z. d. St. [2]) so Baumgarten-Crusius. [3]) so Meyer z. Röm. 9, 3.

diesen Fall ausspricht, ist in die Worte gefaßt ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ὑμῖν παρ᾽ ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, in welchen das ὃ nicht von einem Etwas [1]), sondern von dem εὐαγγέλιον, das er verkündigt hat [2]), verstanden sein will, und also παρ᾽ ὃ so viel ist als ἄλλο εὐαγγέλιον, ἢ ὃ [3]). Den Begriff des Widerstreits hat παρά an sich selbst nicht, sondern nur den des Nebenherlaufens, welcher aber einschließt, daß das Nebenherlaufende eine andere Linie einhält und also nicht blos unterschieden, sondern auch verschieden von dem Andern ist. Da es sich nun um die einheitliche Heilsbotschaft handelt, und nicht um einzelne Belehrungen, die etwa mit der empfangenen Heilsbotschaft verträglich sein könnten; so erklärt der Apostel jede andere, welche nicht die seine ist, für unberechtigt, und ob sie auch von denen selbst ihnen gebracht würde, durch deren Lehre sie bekehrt worden sind. Ἡμεῖς schreibt er nämlich, nicht in Folge dessen, daß er in der Ueberschrift die bei ihm befindlichen Brüder mitgenannt hat [4]), was hieher keinen Bezug haben kann, aber auch nicht von seiner Person allein, sondern diejenigen miteinschließend, welche er auch in προειρήκαμεν mit sich zusammenfassen kann. Denn daß er dem ὡς προειρήκαμεν gegenüber ἄρτι πάλιν λέγω schreibt, ist eben ein Beweis dafür, daß er nicht auch mit dem Pluralis nur sich allein meint [5]), sondern sich und diejenigen, welche mit ihm zur Bekehrung der Leser thätig gewesen sind, Silvanus also und Timotheus [6]). Hiemit ist denn auch schon entschieden, daß sich προειρήκαμεν nicht auf das unmittelbar Vorhergegangene bezieht, welches ja im Folgenden keineswegs mit größerm Nachdrucke wiederholt würde [7]), sondern eine frühere Aeußerung in Erinnerung bringt, welche der Apostel als seine und seiner damaligen Gefährten gemeinsame Erklärung bezeichnen kann. Und zwar braucht er diese Aeußerung nicht bei seiner letzten Anwesenheit in Galatien gethan zu haben [8]), in welchem Falle er es nicht bei einem bloßen πρό belassen würde, zumal wenn sie damals durch eine bedenkliche Neigung der Ge-

[1]) gegen Usteri, de Wette, Meyer u. A. [2]) so z. B. Flatt, Schott, Baumgarten-Crusius. [3]) vgl. 1 Kor. 3, 11. [4]) so z. B. Meyer. [5]) gegen Wieseler. [6]) vgl. 2 Kor. 1, 17—19. [7]) so z. B. noch Winer. [8]) gegen Rückert, Meyer, Wieseler u. A.

meinden, ein anderes Evangelium anzunehmen, veranlaßt worden wäre[1]). Vielmehr wird gleich bei der Entstehung der Gemeinden ihren Stiftern die Warnung nothwendig erschienen sein, keiner andern hinter ihnen drein kommenden Lehre Gehör zu geben. Nachdem kurz zuvor die Feindseligkeit gesetzlich gesinnter Judenchristen gegen ein vom Gesetze unabhängiges Christenthum der Heiden zum ersten Male hervorgebrochen war und die heidnische Christenheit Syriens und Ciliciens in solche Unruhe versetzt hatte; konnte es bei der Nähe dieser Gegenden zu leicht geschehen, daß die Widersacher seines Bekehrungswerks auch in Galatien die Frucht seiner Arbeit an sich zu reißen versuchten.

Was er nun damals gesagt hat, das sagt er auch jetzt wieder, εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ᾽ ὃ παρελάβετε ἀνάθεμα ἔστω. Nur daß er es damals futurisch gesagt haben wird, da er bereits hervorgetretenen Lehrern einer andern Heilsbotschaft persönlich entgegengetreten sein und, daß er dies gethan, die Leser erinnern würde. Anders, nachdem der dazumal nur als möglich bezeichnete Fall wirklich eingetreten ist. Nun kehrt er, ob er gleich εἴ τις schreibt[2]), sein damals ausgesprochenes Urtheil gegen diejenigen, welche das wirklich thun, was er als möglich in Aussicht gestellt hatte, so daß es jetzt, weil es unmittelbar seine Anwendung findet, einschneidender wird, als es damals gewesen war. Nicht aber findet eine Steigerung gegen das vorausgegangene ἀνάθεμα ἔστω statt, wie man sie in dem Fortschreiten von ἐάν zu εἰ finden wollte[3]), während doch dort vielmehr καὶ ἐάν das gefällte Urtheil als ein solches bezeichnete, für welches es schlechterdings keine Ausnahme gibt[4]). Und so bezieht sich denn auch das folgende γάρ nicht auf das zweimal ausgesprochene Urtheil, sondern darauf, daß er es auch jetzt Angesichts des früher nur in Aussicht gestellten, jetzt aber eingetretenen Falles wiederholt hat. In diesem Sinne, mit Bezug auf καὶ ἄρτι πάλιν λέγω, fährt er mit der Frage fort ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ θεόν, dem Befremden begegnend, daß er kein Bedenken trägt, christlichen Brüdern

---

[1]) so z. B. Rückert S. 309 f.; Hilgenfeld S. 59 f. [2]) vgl. z. B. 2 Kor. 2, 5. [3]) so Rückert, Meyer. [4]) vgl. Wieseler z. d. St.

gegenüber, welchen es nach der Meinung der Leser ein heiliger Ernst war, und welche für ihre Lehre so gewichtige Gründe geltend machten, ein so schneidendes Urtheil zur Anwendung zu bringen. Denn nachdem sie ihm befremdlich geworden sind, so will er nun ihnen befremdlich sein. Dann muß aber *ἄρτι* auf denselben Zeitpunkt gehen, wie vorher, und nicht auf die weitere Gegenwart, seit Paulus Christ ist[1]), indem es sich nicht um sein Urtheil überhaupt handelt, welches er über die Verkündigung eines andern Evangeliums fällt, als das die galatischen Gemeinden von ihm überkommen haben, sondern um seine jetzige Wiederholung des früher ausgesprochenen, welche sich daraus erklären und rechtfertigen muß, was jetzt, da er schreibt[2]), und nicht daraus, was überhaupt, weil und seit er Christo angehört, seines Thuns ist. Denn auch das ist unrichtig, *ἄρτι* auf den Augenblick einzuschränken, in welchem er die vorhergegangenen Worte schrieb, wodurch man auf die Ungeschicklichkeit geräth, den Apostel seine Wiederholung des scharfen Urtheils als Beweis dafür gebrauchen zu lassen, daß es ihm nicht darum zu thun sei, Menschen für sich zu gewinnen[3]), während *γάρ* ein gerade umgekehrtes Verhältniß der beiden Sätze fordert. Daß er sein Urtheil jetzt in diesem Antwortschreiben an die für seine Widersacher mehr oder weniger eingenommenen Leser so rücksichtslos und schneidend wiederholt, erklärt er ihrer Betroffenheit daraus, daß seines Thuns jetzt, da er schreibt, nicht ist, Menschen zu gewinnen, sondern Gott. Nicht damit geht er um, Menschen ihm günstig zu stimmen oder zu Etwas zu vermögen, in welchem Falle er freilich so schreiben müßte, wie es den angenehmsten Eindruck auf sie machte, anstatt sie mit so scharfem Urtheile zu verletzen. Denn an eben diejenigen denkt er bei *ἀνθρώπους*, welche er nach der Meinung der Leser freundlicher behandeln sollte, um sich mit ihnen zu verständigen. Er aber schreibt vielmehr als einer, welchem darum zu thun ist, Gott zu gewinnen, im Aufblicke zu Gott schreibt er, von dem er erlangen möchte, daß er den Lesern aus ihrer Versuchung und Gefahr aushelfe. Von diesem Wunsche läßt er sich regieren, und schreibt

[1]) so zuletzt wieder Wieseler. [2]) so Bengel, Ellicott. [3]) so de Wette.

daher so, wie es geeignet ist, um Gott zu dessen Erfüllung zu bewegen. Und so geht denn, wie er weiter sagt, eben so wenig sein Bestreben dahin, Menschen gefällig zu sein. Er wäre kein Knecht Christi, wenn die Zeit, Menschen gefällig zu sein, nicht für ihn vorbei wäre. Denn ἀρέσκειν hat allerdings in diesen beiden Sätzen die gleiche Bedeutung, aber nicht die Bedeutung „gefallen"[1]), welche das zweite Mal nicht paßt, sondern die Bedeutung eines Verhaltens „gefällig sein oder werden"[2]). Er geht nicht darauf aus, sagt er, zu sein oder zu thun, was Menschen gefällt[3]). Wobei der Unterschied beachtet sein will, daß πείθειν ein Thun ist, welches macht, daß der Andere thut, was man wünscht, ἀρέσκειν aber ein Verhalten, welches macht, daß man dem Andern für das gilt, wofür man ihm gelten möchte.

Der Apostel stellt die von seinen Widersachern verdrehten oder mißdeuteten Thatsachen seiner Geschichte zurecht. 1, 11—2, 14.

Daß dem Satze εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον ein den Nachdruck, mit welchem er angefügt ist, abschwächendes γάρ nur eingeschoben worden ist, unterliegt wohl keinem Zweifel. Fraglicher erscheint, ob der Apostel mit γνωρίζω δέ oder aber mit γνωρίζω γάρ zu dem Theile seines Briefes übergeht, in welchem er sich darauf einläßt, dem Eindrucke, welchen seine Widersacher auf die Leser gemacht haben, nachdem er vor allem sein Befremden über Letztere und seinen Unwillen über Erstere hat zu Worte kommen lassen, nunmehr mit Gründen zu begegnen. Aber eben deshalb, weil er mit γνωρίζω einen so selbstständigen Theil seines Briefs einleitet, konnte ein δέ erforderlich scheinen, zumal wenn man dabei an 1 Kor. 15, 1 oder 2 Kor. 8, 1 gedachte; während ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wie ihn γάρ ausdrückt, um so leichter unerkannt blieb, je weniger das Nächstvorhergegangene durch das Folgende begründet sein konnte[4]). Ist also begreiflicher, daß γάρ in δέ umgesetzt wurde, als umgekehrt, so ergibt sich nicht minder auch ein dem γάρ wirklich entsprechender Zusammenhang, wenn man nur über V. 10 zurückgeht, der ja des Apostels Urtheil über diejenigen, welche den galatischen Gemeinden ihre Heilsbotschaft aufdrängten, lediglich in so fern erklärt hat, als seine jetzige Wiederholung desselben eine befremdliche, schwere

[1]) so Meyer. [2]) so Wieseler. [3]) vgl. z. 1 Theff. 2, 4. [4]) gegen Schott.

Verletzung derselben scheinen konnte. Eine Begründung dagegen seines jede andere Heilslehre außer der seinigen schlechthin verneinenden Urtheils folgt erst jetzt, wo er von der seinigen beweist, daß er nicht menschlicher Weise gelehrt hat, indem neben seiner Lehre, wenn er mit ihrer Verkündigung einen Willen Gottes ausgerichtet hat, keine davon verschiedene berechtigt sein kann. Also weil ihn bei seinem Schreiben der Aufblick zu Gott und nicht die Rücksicht auf Menschen leitet, drum spricht er unbedenklich sein Urtheil aus, wie sehr er auch damit, daß er es jetzt ausspricht, Menschen verletzen mag; die Wahrheit aber und Berechtigung seines Urtheils selbst beruht darauf, daß sein Lehren kein schlecht menschliches Thun ist, wie wenn Einer lehrt, was er meint und weil er will, sondern Ausrichtung göttlichen Willens und Verkündigung göttlicher Wahrheit. Ja so wenig, fährt er fort, ist seine Heilsbotschaft eine blos menschlicher Weise verkündigte Lehre, daß er sie vielmehr gar nicht aus menschlichem Munde, sondern durch Offenbarung Jesu Christi empfangen hat.

Auf diese Weise geht der Apostel dazu über, den Gemeinden darzuthun, wie wahrheitswidrig sie von ihren neuen Lehrern über ihn berichtet worden sind. Er kündigt nicht an, daß er dies thun wolle, was ihm den Anschein hätte geben können, als handle es sich ihm um die Geltung seiner Person; sondern zum Zwecke der Begründung seines eigenen Urtheils über seine Widersacher, um zu zeigen, daß ihre Heilslehre unberechtigt und ihr Versuch, die seinige zu verdrängen, strafwürdiges Verbrechen sei, erinnert er zunächst an die Thatsache seiner Bekehrung, als welche zum Beweise dient, daß es keine Menschensache ist, wenn er Heilslehre und diese Heilslehre verkündigt, indem ihn, welcher bis dahin Jude im vollsten Sinne und Verfolger der Gemeinde Gottes gewesen, eine Offenbarung Jesu Christi selbst das gelehrt hat, was er verkündigt. Er würde es aber nun hiebei belassen, wenn er nichts weiter wollte, als sein Urtheil über die seiner Heilsbotschaft entgegentretenden Lehrer begründen. Indem er sich auch über Thatsachen verbreitet, die sich auf sein Verhältniß zur Muttergemeinde und deren Aposteln beziehen, werden wir inne, daß er noch andern Grund hat, als den in der Beweisbedürftigkeit seines

Urtheils über die Widersacher gelegenen, Thatsachen seiner Geschichte aufzuführen und darzustellen. Die Möglichkeit aber, auf solche Thatsachen seiner Geschichte einzugehen, in denen sich sein Verhältniß zur Muttergemeinde und ihren Aposteln darzeigt, war ihm damit eröffnet, daß er sich zum Beweise, wie wenig seine Lehrthätigkeit eine schlecht menschliche Sache sei, auf die Thatsache seiner Bekehrung hatte berufen können, indem er das, was er lehrt, durch Jesum selbst mit Ausschluß aller menschlichen Vermittelung gelehrt worden ist. An diese Seite der ihm zunächst zu jenem Beweise dienenden Thatsache schloß sich als deren Fortsetzung an, daß er auch selbst hernach seine Heilserkenntniß in keine Abhängigkeit von Menschen gestellt hat, daß aber desungeachtet die Muttergemeinde dazumal nicht anders von ihm hielt, als daß ihr Glaube auch der seine sei; so wie sie denn auch seiner Predigt unter den Heiden nachmals keineswegs widersagt hat, als er ihr und den Aposteln eigens Anlaß gab, sich darüber auszusprechen, indem sich vielmehr ihre Häupter, um den gesetzlich gesinnten Gegnern seiner Predigt zu steuern, ausdrücklich zu seinem Berufswerke bekannten. Je weiter hin in dieser Darlegung, desto deutlicher wird aus der Art, wie der Apostel auf die einzelnen Thatsachen zu sprechen kommt, daß er sich auf solches bezieht, wovon er, also doch wohl durch die Gemeinden selbst, in Kenntniß gesetzt ist, daß es ihnen von seinen Widersachern vorgeredet worden ist und Eindruck auf sie gemacht hat; am allerdeutlichsten, wenn er zuletzt noch auf sein Verhalten gegen Petrus in einem gar nicht erst näher bezeichneten und an sich selbst für ihn belanglosen Falle zu sprechen kommt, um dasselbe zu rechtfertigen und also offenbar eine darauf bezügliche Anklage gegen ihn zu entkräften[1]).

Er thut dar, daß die Leser keinen sachlichen Grund haben, sich von seiner Heilslehre abwendig machen zu lassen. 2, 15—4, 7.

Doch das Ganze und das Einzelne dieses Abschnitts ist bereits bei Feststellung des Ausgangspunkts für unsere Untersuchung der neutestamentlichen Schriften erörtert worden[2]), und also hier nach der eben gegebenen Näherbezeichnung der Stelle, welche er in dem Briefe einnimmt, keiner weitern Besprechung bedürftig. Nachdem nun aber der Apostel die auf seine Person bezüglichen

[1]) gegen Meyer zu Gal. 2, 11. [2]) I. S. 58 ff.

Thatsachen richtiggestellt hat, welche von seinen Widersachern zu dem Zwecke mißdeutet oder mißbraucht worden waren, um die von ihm in Anspruch genommene Selbstständigkeit als eine unberechtigte erscheinen zu lassen, welche er nur jetzt inmitten seiner heidnischen Gemeinden geltend mache, während er sich Anfangs und in Jerusalem den rechten Aposteln untergeordnet und von ihnen und der Muttergemeinde Weisung angenommen habe: so geht er nunmehr darauf ein, zu zeigen, wie so gar keinen in der Sache gelegenen Grund die Leser haben, sich von der Heilslehre, welche sie von ihm überkommen haben, durch das Vorbringen seiner Widersacher abwendig machen zu lassen. Und zwar kann er diese Darlegung ohne Zusammenhang mit dem Nächstvorhergegangenen schon gleich hinter V. 14 beginnen lassen, ohne befürchten zu müssen, daß die Leser diesen Uebergang verkennen und vielmehr eine Fortsetzung seines dem Petrus gemachten Vorhalts vor sich zu haben meinen, da in dem einen V. 14 mitgetheilten Worte alles enthalten ist, was er dem Petrus zu sagen haben konnte, wenn ihm anders nur der Widerspruch vorgerückt zu werden brauchte, in welchen er sich mit sich selbst gesetzt hatte. Wenn man sagt, dieses kurze Wort würde weder dem historischen Charakter des so wichtigen Vorganges selbst entsprechen, noch mit der Absicht, in welcher Paulus ihn berichte, in Verhältniß stehen[1]); so beruht diese Behauptung auf Mißkennung sowohl des Vorgangs, welcher an sich von gar keinem weitern Belange war, als auch der Veranlassung, welche Paulus hatte, seiner zu gedenken[2]). Im Gegentheile würde der Apostel, wenn er dem Petrus eine Auseinandersetzung, wie er sie in den folgenden Versen gibt, entgegengehalten haben wollte, dem Vorgange damit eine ganz andere Bedeutung geben, als welche er ihm vorher beigemessen hatte, indem es den Anschein gewänne, als ob Petrus, welcher sich doch nur aus Furcht vor den Juden dem Verkehre mit den Heiden entzogen haben soll, vielmehr wirklich an der Wahrheit der Glaubensgerechtigkeit irre geworden wäre. Dem gegenüber, welchem der Apostel sagen konnte und gesagt hatte, ἐθνικῶς ζῇς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς,

---

[1]) so namentlich Meyer. [2]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 609 f.

wäre eine solche Auseinandersetzung nicht blos unveranlaßt, sondern widersinnig gewesen. Auf dasjenige aber, um was es sich zunächst handelte, daß der jüdische Christ mit dem heidnischen in einer von dem Gesetze unabhängigen Gemeinschaft stehe, welche er auch im geselligen Verkehre nicht verläugnen dürfe, bezöge sich die fragliche Auseinandersetzung mit keinem Worte; geschweige, daß der Apostel fortführe, dem Petrus sein Unrecht vorzuhalten, indem er vielmehr von sich redet, und zwar wie einer, der seine eigene Sache zu führen hat[1]). Denn eine Zertrennung des Inhalts von V. 15—21, daß nur ein Theil desselben Fortsetzung des zu Petrus Gesprochenen wäre, ist ja keinen Falls thunlich. Nur mit der Frage *ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος*, wenn sich dieselbe als selbstständiger Satz fassen läßt, was davon abhängt, ob der vorausgegangene Satz in sich abgeschlossen oder nur Vordersatz ist, könnte der Apostel etwa in eine neue Wendung eintreten, welche durch diesen möglichen Einwand gegen das dem Petrus Vorgehaltene herbeigeführt wäre. Aber auch dann würde er sich gegen Petrus auf eine Beweisführung eingelassen haben, welche weder durch die Schwachheit, die sich Petrus hatte zu Schulden kommen lassen, noch auch selbst durch die Sinnesweise derer, vor welchen er sich fürchtete, veranlaßt gewesen wäre, indem auch Letztere, da es sich ja nur um das *συνεσθίειν μετὰ τῶν ἐθνῶν* handelte, nicht an der Selbigkeit des Heils und Heilswegs für Juden und Heiden können Anstoß genommen haben.

Um aber zu begreifen, wie der Apostel seinen Bericht über jenen Vorgang mit den damals an Petrus gerichteten Worten schließen, und dann unmittelbar hinter denselben eine den Lesern geltende Auseinandersetzung folgen lassen konnte, in welcher es sich darum handelt, was es mit dem Christenstande der an Jesum gläubigen Juden für eine Bewandniß habe, muß man bedenken, daß er nur sein scharfes Auftreten gegen Petrus zu rechtfertigen hatte, wozu nichts weiter erforderlich war, als erstlich dessen Verhalten so zu zeichnen, daß die Berechtigung, ihn öffentlich deshalb zur Rede zu setzen, erhellte, und zweitens das, was er ihm

---

[1]) vgl. Wieseler z. d. St.

gesagt hat, so wiederzugeben, daß seine Berechtigung, ihm dies zu sagen, einleuchtete. Dann konnte nämlich der Bericht schwerlich anders, als mit den an Petrus gerichteten Worten schließen, da der Veranlassung, ihn zu geben, erst mit ihnen, mit ihnen aber auch völlig genügt war, indem der Vorgang für den Apostel selbst gar keine sachliche Bedeutung hatte, sondern nur wegen der Verdächtigung seiner Person, zu der man ihn verwendet hatte, und deshalb nur anhangsweise hinter der Geschichte seiner Beziehung zur Muttergemeinde und ihren Aposteln zur Sprache gekommen war. Eben deshalb hatten aber die Leser hinter den Nichts mehr, welchen Paulus seine Zurechtweisung des Petrus wiedemit Worten, weiter zu erwarten, was sein Verhältniß zur Muttergemeinde und ihren Aposteln, geschweige, was jenen vereinzelten Vorgang betraf. Was sich in dieser Beziehung als Rechtfertigung seines 1, 9 ausgesprochenen Urtheils angeschlossen hat, war mit der Richtigstellung einer Thatsache zu Ende gegangen, welche selbst schon der geschichtlichen Darlegung, daß seine Heilsbotschaft bei völliger Unabhängigkeit von dem Urtheile der Muttergemeinde und ihrer Apostel mit deren Glauben in ausgesprochenem Einklange stand, nur noch anhangsweise angehörte. Und so konnte er nun, eben auf Grund jener Darlegung, sich und diejenigen, mit denen man ihn unwahrer Weise in Widerspruch setzte, zusammenfassen und das Christenthum der jüdischen Christen, zu welchen er selbst gehörte, auf einen Ausdruck bringen, in welchem es die Leser als eines und dasselbe mit demjenigen erkannten, das er ihnen, den Heiden, verkündigt hat. Auf die Thatsache, wie es zu einer jüdischen Christenheit gekommen, durfte er sich berufen, um seinen Ausspruch über die Lehre seiner Widersacher zu bewähren, daß sie kein Recht habe, sich für christliche Lehre auszugeben.

Hiernach, meine ich, ist beides deutlich, vermöge welchen innern Zusammenhangs mit dem vorhergegangenen Abschnitte, und warum ohne Verknüpfung mit dem Nächstvorhergegangenen der Apostel fortfährt, *Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί*. Den heidnischen Lesern gegenüber faßt er in *ἡμεῖς* die gleich ihm der Gemeinde Jesu angehörigen Juden mit sich zusammen, was man

Beweis aus der Thatsache, wie es zu einer jüdischen Christenheit gekommen ist. 2, 15—17.

nicht auf die ihm gleichgesinnten unter ihnen einschränken darf[1]), und um so weniger auf sie einzuschränken Ursache hat, als er die anders gesinnten παρείσακτοι ψευδάδελφοι nennt und so von der Gemeinde unterscheidet. Vollends aber erscheint jede andere Einschränkung des ἡμεῖς, etwa auf diejenigen, von denen wir 1, 8 die erste Person Pluralis verstanden haben, an dieser Stelle unberechtigt, wo es durch die Umgebung keine andere Näherbestimmung erhält, als die ihm aus den beiden Aussagen Ἰουδαῖοι ἐσμεν und εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν von selbst erwächst. Soweit diese Aussagen reichen, so weit erstreckt sich das ἡμεῖς über den Apostel selbst hinaus. Die erstere steht zunächst für sich allein. Wir, sagt der Apostel mit betontem ἡμεῖς von sich und den unter ἡμεῖς Mitbefaßten, sind Juden und keine dem Völkerthume entstammten Sünder. Im Gegensatze zu etwas, das Andere sind, sagt er etwas von sich aus, in dessen Bejahung die Verneinung von jenem schon enthalten ist. Aber nicht so, als bildete ἁμαρτωλοί an sich einen Gegensatz zu Ἰουδαῖοι, daß er sich etwa auf den partikularistisch jüdischen Standpunkt seiner Widersacher stellte, für welche die Heiden im Unterschiede von den Juden Sünder waren[2]), oder auch selbst einen gradweisen Unterschied zwischen heidnischer und jüdischer Sündigkeit annähme, vermöge dessen die Heiden Sünder im vorzüglichen Sinne wären[3]). Ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, nicht ἁμαρτωλοί allein, bildet den Gegensatz zu Ἰουδαῖοι. Und da ἐξ ἐθνῶν Herkunftsbezeichnung zu ἁμαρτωλοί ist, also nicht die heidnische Herkunft als das bezeichnet, was zum Sünder macht[4]), in welchem Falle, wer diese Herkunft nicht theilte, auch kein Sünder wäre; so schließt der Apostel nur diejenige Sündigkeit von sich aus, wie sie mit heidnischer Herkunft, außerhalb der natürlichen Zugehörigkeit zum jüdischen Volksthume gegeben ist[5]). Und zwar thut er dies nicht im Sinne eines Zugeständnisses[6]), was durch μέν ausgedrückt sein müßte[7]), sondern um das vorauszuschicken, worauf das Gewicht der folgenden Aussage beruht, die er mit einem durch überwiegende Zeugen gesicherten δέ anschließt. Denn dieses δέ kann nicht

---

[1]) so Wieseler. [2]) so z. B. de Wette, Rückert, Wieseler. [3]) so Meyer. [4]) gegen Meyer. [5]) so Flatt. [6]) gegen Meyer. [7]) vgl. Rückert z. d. St.

eine gegensätzliche Näherbestimmung des Prädikats Ἰουδαῖοι bringen, wie wir sie an εἰδότες haben würden, wenn ein neuer Satz erst mit καὶ ἡμεῖς begänne[1]); es kann nicht heißen, „wir sind Juden, aber solche, die da wissen, daß der Mensch durch Gesetzeswerk nicht gerecht wird.“ Erstlich dürfte dann wieder ein μέν nicht fehlen, und zweitens müßte statt καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν gemäß dem innern Verhältnisse zwischen dieser und der vorhergegangenen Aussage vielmehr καὶ πιστεύσαντες folgen. Ueberhaupt aber liegt es in der Natur der Sache, daß nicht sowohl in Betracht kommt, was für Juden sie sind, als vielmehr, was es mit ihrem Glauben an Christum für eine Bewandniß hat, und zwar Letzteres um des willen, weil sie Juden sind. Ist dem aber so, dann muß ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί die eine Hälfte des Gedankens bilden und alles auf ihren Glauben an Jesum Bezügliche die andere; ein Verhältniß der Sätze, welches auch von denen gestört wird, welche φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί als Apposition fassen[3]), ohne zu bedenken, daß dann, zumal dem εἰδότες δέ gegenüber, ὄντες dabeistehen müßte, und daß die Wiederaufnahme des ἡμεῖς nicht durch καὶ ἡμεῖς geschehen könnte, sondern nur durch καὶ αὐτοί. Beginnt dagegen mit εἰδότες δέ eine neue Periode, so ist deren Gliederung in sprachlicher Beziehung ebenso tadelfrei, als ihr Verhältniß zum vorhergegangenen Satze in sachlicher Hinsicht angemessen, und es fragt sich nur etwa, ob der Inhalt ihres Vordersatzes zu dem des Nachsatzes in richtigem Verhältnisse steht.

Um ein δικαιοῦσθαι handelt es sich in beiden, im Vordersatze so, daß ein Wissen um dasselbe als Grund erscheint, warum, und im Nachsatze so, daß es selbst als der Zweck erscheint, wozu die jüdischen Christen an Jesum geglaubt haben. Um dieses δικαιοῦσθαι wird es also auch zwischen Paulus und seinen Widersachern zu thun sein. Nun bedeutet δικαιοῦν τινα in der biblischen Sprache gleich dem alttestamentlichen הִצְדִּיק „Einen zu einem δίκαιος machen“, entweder durch eine Einwirkung auf ihn, welche ihm zu der sittlichen Beschaffenheit eines Gerechten verhilft[2]), oder durch eine

---

[1]) so Lachmann, Wieseler. [3]) so z. B. Baumgarten-Crusius, de Wette.
[2]) so Dan. 12, 3; Jes. 53, 11; LXX Ps. 73, 13.

Handlung, welche ihm zuerkennt, daß er das ihm geltende Recht für sich oder doch nicht gegen sich hat[1]). Gerechtmachen ist beides[2]), aber das eine Mal im Sinne eines wirksamen Thuns, das andere Mal im Sinne eines Urtheils[3]). Im vorliegenden Falle steht nun aber das Passivum *δικαιοῦσθαι*, und zwar ohne Nennung eines *δικαιῶν*, kann also heißen „ein Gerechter werden", sofern sich das Gerechtwerden als etwas denken läßt, das mit Einem vorgeht[4]). Auch hier ist wieder beides möglich, daß das Gerechtsein, zu welchem es bei Einem kommt, eine sittliche Beschaffenheit seiner selbst ist[5]), oder die Geltung, welche er bei dem hat, dessen Urtheile er untersteht. Denn so muß man im letztern Falle das *δικαιοῦσθαι* bestimmen, daß der, von welchem es ausgesagt wird, dazu gelangt, demjenigen, um dessen Urtheil es sich für ihn handelt, für gerecht zu gelten[6]), und nicht, daß er dazu gelangt, ihm hiefür gelten zu können[7]). Wenn es nun an der vorliegenden Stelle heißt *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου*, so ist nicht nur deutlich, daß es sich um ein Gerechtwerden Gotte gegenüber, sondern auch, daß es sich um ein Gerechtwerden in dem Sinne handelt, in welchem gerecht ist, wer das Urtheil dessen für sich hat, dessen Urtheile er untersteht. Denn von einem Thun her erwächst dem Thuenden nicht eine sittliche Beschaffenheit, wohl aber dem gegenüber, dessen Urtheil über ihn entscheidet, eine Geltung. In diesem Sinne also heißt es, daß, gerecht zu sein, dem Menschen nicht von solchem Thun her, welches gesetzlich erfordert und deshalb auch gesetzlich geartet ist, nicht *ἐξ ἔργων νόμου* erwachse. Mit dem artikellosen Ausdrucke *ἔργα νόμου* bezeichnet nämlich der Apostel nicht unmittelbar dasjenige Thun in seiner Mannigfaltigkeit, welches von dem heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetze gefordert ist. Da es jedoch keine andere Offenbarung des gebietenden Willens Gottes gab, als die im Gesetze Mose's schriftlich vorliegende, so konnte es sich auch nur um solches Thun handeln, wie es dort gefordert war, und solches ist es also, das er *ἔργα νόμου* nennt. Denn da

---

[1]) so z. B. Exod. 23, 7; Deut. 25, 1; Hiob 27, 5; Luc. 16, 15; Röm. 8, 33. [2]) vgl. Kahnis d. luth. Dogm. I S. 599. [3]) vgl. Akt. 10, 15. [4]) vgl. z. B. Röm. 1, 21; 3, 12; Joh. 3, 30; Jac. 2, 22. [5]) so Röm. 6, 7. [6]) so LXX. Gen. 38, 26; Ps. 51, 6; Sirach 18, 2. [7]) gegen Rückert z. Röm. 3, 20.

Gesetz Forderung eines Thuns ist, so ist *ἔργον νόμου* einerseits gesetzlich gefordertes, andererseits gesetzliche Forderung ausrichtendes Thun; worin denn aber freilich auch liegt, daß es die Art solchen Thuns hat, welches durch gesetzliche Forderung hervorgerufen ist[1]. Sonach wird die viel verhandelte Frage[2], ob das vom Gesetze gewirkte oder das vom Gesetze gebotene Thun gemeint sei, nothwendig anders gestellt werden müssen. Wenn das Gesetz aus seinem heilsgeschichtlichen Zusammenhange mit der Verheißung gelöst wird, wie von denen geschah, welche auf dem Wege gesetzlichen Thuns gerecht werden wollten; so fordert es lediglich, daß der Mensch Etwas thue, und hat also auch das Thun des Menschen die hiemit gegebene Art, nur seine eigene Verwirklichung einer von Gott an ihn gestellten Forderung zu sein. Nicht Selbstbethätigung des Glaubens an die Verheißung oder an deren Erfüllung ist solch ein Thun, als welche es durch denselben Geist Gottes gewirkt wäre, welcher den Glauben zuvor gewirkt hat; sondern neben dem Glauben, welcher dann eben auch nicht der vom Geiste Gottes gewirkte ist, kommt es als Eigenwerk des Menschen zu Wege und theilt als solches die sittliche Beschaffenheit dessen, der es thut. Die wirkliche Forderung des Gesetzgebers geht eben nicht auf Ausrichtung des von der Verheißung und ihrer Erfüllung abgetrennten Gesetzes, sondern auf ein Thun desselben, welches Selbstbethätigung des Glaubens ist und also die Gerechtigkeit des Thuenden schon zu seiner Voraussetzung hat[3], wenn anders die Gerechtigkeit durch den Glauben zu Theil wird.

So sagt aber der Apostel, dem verneinenden Satze *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου* die bejahende Aussage *ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* einverleibend. Wir wußten, sagt er, daß der Mensch nicht dazu gelangt, gerecht zu sein, es sei denn mittelst Glaubens an Jesum Christum. Denn auch hier können wir bei dieser neutralen Fassung des Passivums *δικαιοῦσθαι* bleiben, und wir müssen es, weil es unmöglich heißen kann, der Mensch

---

[1] vgl. m. W. d. Schriftbeweis I S. 611. [2] s. z. B. Tholuck u. Philippi z. Röm. 3, 20; Wieseler z. vorliegender Stelle. [3] vgl. Frank d. Theol. der Concordienformel II. S. 215.

werde mittelst Glaubens an Jesum Christum gerecht gesprochen: eine Unmöglichkeit, die man sich nur verdeckt, wenn man sagt, unter Vermittelung des Glaubens geschehe es[1]). Ist δικαιοῦν ein richterliches Urtheilen, so kann der Glaube desjenigen, den es zum Gegenstande hat, doch wahrlich nicht das Mittel sein, wodurch, sondern nur die Bedingung, unter welcher solch Urtheilen geschieht. Die Handlung des Gerechtsprechens bedarf überall keines Mittels, um sich zu vollziehen, und weder der menschlicher Seits vorhandene Glaube, noch die göttliche Hervorbringung desselben wäre geeignet, ihr als Mittel zu dienen. Also muß hier, wo es vom Menschen heißt, δικαιοῦται διὰ πίστεως, und Röm. 3, 30, wo es von Gotte heißt, δικαιώσει ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως, ein Gelangen und eine Herstellung in den Stand eines δίκαιος gemeint sein, letzterer aber als der Stand desjenigen, welcher das Urtheil Gottes für sich hat. Denn daß δικαιοῦν und δικαιοῦσθαι διὰ πίστεως nicht von Herstellung und Erlangung eines Zustands der Rechtbeschaffenheit verstanden sein will[2]), erhellt, wie wir gesehen haben, aus dem Gegensatze δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου, bei welchem es sich nur um die Bethätigung, nicht um die Erlangung einer Rechtbeschaffenheit handeln könnte. Auf die Verschiedenheit aber des δικαιοῦσθαι, wenn es ἐξ ἔργων und wenn es διὰ πίστεως geschieht, deutet die geflissentliche Verschiedenheit des präpositionalen Ausdrucks. Denn geflissentlich schreibt Paulus dies Mal nicht ἐκ πίστεως, wie sonst wohl und wie gleich hernach, sondern διὰ πίστεως. Bei gesetzlichem Thun steht nämlich das Gerechtsein erst als Ergebniß am Ende dieses Thuns, welches selbst erst mit dem Leben ein Ende hat, während der Glaube das Mittel ist, durch welches der Mensch, so wie er gläubig wird, sofort in den Stand des Gerechten eintritt. Denn um den Eintritt in diesen Stand handelt es sich hier bei Paulus, während Jakobus, wenn er schreibt, ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον, die in Folge des Anlasses dieser Aeußerung in Glauben und Thun auseinandergelegte sitt-

---

[1]) so Wieseler z. d. St. S. 193. [2]) so z. B. Lipsius d. paulin. Rechtfertiggslehre S. 51.

liche Forderung Gottes benennt, welcher das stetige Verhalten des Menschen, um Gottes Urtheil für sich zu haben, entsprechen muß[1]).

Davon also, wie ein Mensch dazu gelange, Gottes Urtheil für sich zu haben, sagt der Apostel, daß diejenigen, in deren Namen er redet, für das einzige Mittel den Glauben an Jesum Christum erkannten, und bezeichnet dies ihr Wissen als den Grund, warum sie an Christum Jesum gläubig geworden sind. Wenn er schreibt, *καὶ ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν*, so kann dieses *καί* nicht so gemeint sein, als ob es etwas Sonderlicheres wäre, daß die Juden, als daß die Heiden an den verheißenen Heilsmittler, wie er nun in der Person Jesu erschienen war — denn so will *Χριστὸν Ἰησοῦν* gegenüber von *Ἰησοῦ Χριστοῦ* gefaßt sein —, gläubig geworden sind[2]). Auf die Absicht, mit welcher sie gläubig geworden, bezieht es sich, daß auch sie, die unter dem Gesetze Hergekommenen, dies damit gewollt haben, *ἐκ πίστεως Χριστοῦ* gerecht zu werden[3]). *Χριστοῦ*, was durch weit überwiegende Zeugen gesichert ist, heißt es dies Mal, und nicht *Ἰησοῦ Χριστοῦ* oder *Χριστοῦ Ἰησοῦ*, weil es sich nur um die Natur dieses Wegs, gerecht zu werden, also nur darum handelt, daß er im Glauben an den Heilsmittler besteht, ohne Rücksicht darauf, in wessen Person derselbe erschienen ist. Daß dieser Weg den andern, dessen Art ist, in gesetzlichem Thun zu bestehen, ausschließt, und mit Ausschluß desselben von denen, welche an Christum Jesum gläubig wurden, gemeint gewesen, betont der Apostel noch eigens durch den Beisatz *καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*, um bemerklich zu machen, daß auch die jüdischen Christen, welche die Form ihres Lebens durch das geoffenbarte Gesetz gestaltet sein lassen, nicht des Sinnes sind, als ob ihnen dies neben dem Glauben an Christum Jesum dazu dienen solle, gerecht zu werden. Wer erkannt hat, daß dieser Glaube das einzige Mittel ist, gerecht zu werden, kann nicht gemeint sein, sich den Stand eines Gerechten anders woher, als aus dem Glauben an Christum erwachsen zu lassen. Die Ausschließung jenes andern Wegs lag also in der Absicht, mit welcher sie gläubig geworden.

---

[1]) anders als in m. W. d. Schriftbeweis I. S. 645. [2]) so Bengel, Usteri, Olshausen. [3]) so Meyer.

Mit ὅτι aber, nicht διότι, welches aus der gleichlautenden Stelle Röm. 3, 20 herübergenommen worden ist, fügt Paulus auch noch den Grund hinzu, warum sie mit Ausschluß jenes Wegs auf dem des Glaubens an Christum haben gerecht werden wollen. Denn Grundangabe ist dieser Satz, und nicht Bestätigung ihrer Handlungsweise durch ein Schriftwort [1]), in welchem Falle die ausdrückliche Beziehung auf die Schrift um so weniger fehlen dürfte, als gerade dies, Schriftwort zu sein, die ganze Bedeutung des Spruchs ausmachen würde. Aber es ist ja überdies sehr die Frage, ob eine Erinnerung an die vermeintlich angeführte Schriftstelle Ps. 143, 2 den Apostel auch nur dazu bestimmt hat, gerade so sich auszudrücken [2]). Als Begründung der Bitte אַל־תָּבוֹא בְמִשְׁפָּט אֶת־עַבְדֶּךָ fügt dort der Sänger des Psalms hinzu כִּי לֹא יִצְדַּק לְפָנֶיךָ כָל־חָי, was in der Septuaginta mit ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν wiedergegeben ist. Liegt nun dort alles Gewicht auf לְפָנֶיךָ, welches dem Satze des Apostels fremd ist, während es Röm. 3, 20 allerdings seine Stelle findet; so fehlt andererseits dem Psalmworte die Näherbestimmung ἐξ ἔργων νόμου, auf welcher alles Gewicht des hier vorliegenden Satzes ruht. Jedenfalls wird das Psalmwort, daß vor Gott, wenn er sich mit dem Menschen in eine Gerichtshandlung begibt, Niemand gerecht sein, oder, wie es in der Septuaginta heißt, als gerecht zu stehen kommen wird [3]), in so häufigem Gebrauche gewesen sein, daß sich der Apostel auf eine daran erinnernde Weise ausdrücken konnte, ohne sich deshalb eigens darauf zu beziehen. Von Belang ist uns aber erstlich, daß auch in der Psalmstelle δικαιοῦσθαι neutral gemeint ist, wie man daraus ersieht, daß es nicht ὑπό σου heißt, sondern ἐνώπιόν σου, also nicht, Gott werde Keinen für gerecht erklären, sondern Niemand werde dazu gelangen, vor Gott gerecht zu sein, und zweitens, daß sich dort das Futurum δικαιωθήσεται auf die Zeit bezieht, wenn sich Gott mit dem Menschen in eine Gerichtshandlung begibt, und also der Zusammenhang des allgemeinen Satzes mit der besondern Bitte des Sängers, Gott wolle nicht als Richter mit ihm handeln, auf die Vorstellung eines göttlichen Gerichts führt, wel-

[1]) so Flatt, Wieseler. [2]) vgl. Rückert z. d. St. [3]) vgl. Gen. 38, 26 LXX.

chem der Einzelne einzeln unterstehen mag. Bei dem Apostel bleibt unbestimmt, ob er δικαιωθήσεται im Hinblicke auf einen Ausgang schreibt, den es mit dem Einzelnen oder den die Menschheit nehmen wird, aber an ein schließliches Gericht heißt uns das Futurum auch bei ihm denken[1]); wie denn in der Verschiedenheit des Tempus, welches wir den Apostel in der an οὐκ ἐξ ἔργων νόμου angeschlossenen Grundangabe gebrauchen sehen, und welches er in dem participialen Vordersatze gebraucht hat, die Verschiedenheit des hier und dort ausgesprochenen Gedankens liegt. Weil wir wußten, sagt er das eine Mal, daß das Mittel, gerecht zu werden, der Glaube an Jesum Christum ist, während gesetzliches Thun nicht dazu hilft, darum sind auch wir mit der Absicht, vermöge Glaubens an Christum gerecht zu werden, an Christum Jesum gläubig geworden. Und daß wir, sagt er das andere Mal, vermöge Glaubens an Christum gerecht werden wollten mit Ausschluß des Wegs gesetzlichen Thuns, ist deshalb geschehen, weil Niemand, wenn Gott ihn richtet, von wegen gesetzlichen Thuns als ein Gerechter zu stehen kommen wird. Die Betretung des Glaubenswegs erklärt sich aus der Erkenntniß, daß er in der Gegenwart das einzige Mittel ist, gerecht zu werden, und die Ausschließung des Wegs gesetzlichen Thuns hat ihren Grund in der Unnützlichkeit desselben, um einst als ein Gerechter darzustehen. Es ist, wie sich zeigt, nicht Schuld des Apostels, sondern seiner Ausleger, wenn man seine Rede, wenigstens bei der uns allein möglich erschienenen Verbindung der Sätze, unerträglich breit gefunden hat[2]).

An die Aussage, wie es von den jüdischen Christen gemeint war, als sie an Christum Jesum gläubig wurden, schließt der Apostel, wenn es mit der gewöhnlichen Auffassung des 17. Verses seine Richtigkeit hat, die Frage oder Folgerung oder folgernde Frage ἆρα oder ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος. Da μὴ γένοιτο folgt, welches immer Verneinung einer voraufgegangenen Frage ist[3]), wie es denn auch seiner Natur nach nichts Anderes sein kann;

---

[1]) gegen Meyer, Wieseler. [2]) so Wieseler S. 175. [3]) vgl. Gal. 3, 21; Röm. 3, 4. 6. 31; 6, 2. 15; 7, 7. 13; 9, 14; 11, 1. 11.

so muß auch hier sei es ἆρα oder ἄρα einen Fragesatz einführen[1]), und zwar, wie es immer vor μὴ γένοιτο der Fall ist, einen solchen, auf welchen der Apostel nicht von selbst käme, wenn er nicht einer falschen Folgerung zu begegnen hätte. Ist es aber ein folgernder Fragesatz[2]), so besteht kein Grund, ἆρα zu schreiben[3]), welches an sich unbestimmt läßt, ob eine bejahende oder verneinende Antwort erwartet wird[4]), und welches nur überhaupt zu erkennen gibt, daß man Etwas beantwortet wissen will. Passender vielmehr erscheint die Folgerungspartikel ἄρα[5]), welche dann keines Fragworts neben sich bedarf, um eine Frage einzuführen, die sich für eine Folgerung aus dem Vorhergehenden gibt, aber, weil sie eine unberechtigte Folgerung ist, mit μὴ γένοιτο abgewiesen wird[6]). Sonach muß, was dieser folgernden Frage unmittelbar vorausgeht, der Art sein, daß sich, wenn auch mit Unrecht, daraus folgern ließ, der erschienene Heilsmittler sei also der Sünde dienstlich, wolle damit, daß, und mit dem, was er ist, der Sünde zu Willen und förderlich sein. Nun ist aber, in diesem Sinne Vordersatz jener Frage zu sein, εἰ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί sowohl der Form, als der Sache nach untauglich. Der Form nach, indem auf einen hypothetischen Vordersatz dieser Art zwar eine, etwa mit μή eingeführte, Frage als Nachsatz folgen kann, welche zu erkennen gibt, daß sie nur gestellt ist, um mit Nein beantwortet zu werden[7]), nicht aber eine Frage, welche sich, wie hier durch ἀρα, mit dem Anspruche einführt, als berechtigte Folgerung anerkannt zu werden[8]). Jenes ist eine Frage dessen, welcher sie verneinen wird, dieses wäre eine Frage, auf welche der Fragsteller eine bejahende Antwort erwartete. In beiden Fällen muß der hypothetische Vordersatz, wenn sich die Frage mit einem solchen einleitet, dem Fragenden selbst angehören. Darnach ist aber der hier angeblich vorliegende nicht angethan, da er eine Aussage der Gläubiggewordenen enthält, während sich die Folgerung als Einrede eines Andersgesinnten darstellt, welcher die

[1]) gegen Luther, Grotius, Flatt, Usteri u. A. [2]) gegen Rückert. [3]) gegen de Wette, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Ellicott u. A. [4]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I S. 450. [5]) vgl. z. B. Akt. 21, 38. [6]) so Wieseler. [7]) so z. B. Röm. 3, 4. 6. [8]) so Akt. 21, 38.

von Ersteren anerkannte Thatsache *εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί* als Thatsache nimmt und eine Folgerung aus ihr zieht, vor welcher dasjenige, mit dem jene Thatsache gegeben ist, als falsch und irrig erscheinen soll. Denn nicht einen unmöglichen Fall setzt der hypothetische Vordersatz, daß der Nachsatz sagte, was dann sein würde, wenn sie als Sünder erfunden worden wären, oder gar, mit Verfehlung gegen den Aoristus, wenn sie als Sünder erfunden würden[1]); die Form des Nachsatzes verträgt sich damit nicht, da er nicht blos fragt, sondern folgert, also nicht fragt, was dann oder ob Etwas dann sein würde, sondern das Zugeständniß fordert, daß Etwas ist[2]). Aussage einer wirklichen Thatsache müßte also der vermeintliche Vordersatz sein. Ist er aber dies, so kann er eben nicht Vordersatz der Frage sein, wie er denn auch sachlich nicht dazu taugt, es zu sein. Denn um es sein zu können, müßte er einen Inhalt haben, welcher in der vorhergegangenen Aussage bereits unmittelbar gegeben wäre, so daß ihn der Fragende von dort entnähme, um aus dem vom Gegenpart Zugestandenen seine Folgerung zu ziehen. Dies gilt aber nur von dem Inhalte des Participialsatzes *ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ*, nicht von dem des Hauptsatzes *εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί*. Das *ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ* fällt nämlich sachlich mit *πιστεύειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* in Eins, da es mit Letzterm darauf abgesehen war, gerecht zu werden. In Christo gerecht zu werden, so daß die Betheiligung an ihm Betheiligung an der in ihm vorhandenen Gerechtigkeit war[3]), darum war es denen zu thun, welche an ihn gläubig wurden. Da es nun aber nicht heißt *ἡμεῖς οἱ ζητοῦντες*[4]), was auch gar nicht möglich wäre, weil der Gläubiggewordene nicht erst darauf aus ist, gerecht zu werden, sondern gerecht geworden ist[5]); so bestimmt sich *ζητοῦντες*, wenn es mit *εὑρέθημεν ἁμαρτωλοί* einem und demselben Satze angehört, durch seine Beziehung auf diesen Aoristus als Participium des Imperfektums. Um so weniger kann dann die Beziehung, in der es zu *εὑρέθημεν*

---

[1]) so z. B. Flatt, Baumgarten-Crusius. [2]) gegen Meyer. [3]) vgl. Röm. 5, 9; Akt. 13, 39. [4]) gegen Olshausen, Wieseler. [5]) dies auch gegen Usteri, Rückert, Meyer u. A.

steht, eine gegensätzliche sein. Und in der That wird ja, wer sein Absehen darauf richtet, in Christo gerecht zu werden, eben hierin als Sünder befunden, indem er dessen nicht bedürfen würde, wenn er kein Sünder wäre. Als über Etwas betroffen werden[1]) aber heißt εὑρίσκεσθαι nicht, eben so wenig als für Etwas gehalten werden[2]), oder gar Etwas sein[3]), oder vollends sich als Etwas anerkennen[4]), sondern als Etwas sich herausstellen und zur Wahrnehmung kommen. Wenn nun die gläubiggewordenen Juden als Sünder erfunden worden sind, als sie mit der Absicht, in Christo gerecht zu werden, an ihn gläubig wurden; so kann es von ihnen heißen, daß sie als beides zugleich erfunden worden sind, als solche, welche ihr Absehen darauf richteten, in Christo gerecht zu werden, und als Sünder. Aber nur, daß sie Ersteres gethan haben, nicht daß sie als Sünder erfunden worden sind, ist im Vorhergehenden enthalten gewesen, aus welchem also nur jenes, nicht dieses kann entnommen sein wollen. Daß sie als Sünder erfunden worden sind, ist erst eine Ausdeutung der Thatsache, daß sie in Christo gerecht zu werden begehrt haben, oder vielmehr, daß sie als solche, die darnach begehrten, erfunden worden sind. Wie hypothetischer Vordersatz und Nachsatz verhalten sich also die beiden Stücke zu einander, und wir haben einen in sich richtigen und dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden entsprechenden Gedanken, wenn wir schreiben, εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ, εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί. Und nachdem der ganze Abschnitt damit begonnen hat, daß sich die gläubiggewordenen Juden von den Sündern, die es heidnischer Weise sind, unterschieden; so bekennen sie jetzt, daß sie auch selbst als Sünder erfunden worden sind, nicht gleich denen, die nicht darauf bedacht sind, in Christo gerecht zu werden[5]), wohl aber, weil sie als solche erfunden wurden, welche in Christo gerecht zu werden begehrten: ein Bekenntniß, welches ausschließt, daß den Heiden etwas Anderes Noth thun sollte, um gerecht zu werden, als was die Juden für allein dazu dienlich

---

[1]) so Wieseler. [2]) so Baumgarten-Crusius. [3]) so z. B. Flatt. [4]) so Holsten Inhalt und Gedankengang des Br. an d. Gal. S. 23. [5]) gegen Wieseler.

erkannt haben, welches aber die Folgerung zu veranlassen geeignet war, daß also der Heilsmittler, da er den Sündern dazu diene, das Urtheil Gottes für sich zu haben, der Sünde zu Dienst sei.

So konnte gefolgert werden, aber mit Unrecht. Der Apostel läßt deshalb der folgenden Frage Raum *ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος*, aber um sie zu verneinen und seine Verneinung derselben zu begründen. Denn in diesem Sinne sehen wir ihn hinter *μὴ γένοιτο* fortfahren, *εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα, ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω*. Diejenigen Ausleger, welche dies alles noch, auch über die folgende Frage hinweg, an Petrus gerichtet sein lassen, verstehen das Wiederbauen des Abgebrochenen von der Rückkehr unter das Gesetz oder von dessen Wiedergeltendmachung, so daß der Apostel unnatürlicher Weise etwas, das Petrus auf sich beziehen sollte, in der ersten Person Singularis von sich aussagen, dann aber mit *γάρ* fortfahrend in derselben ersten Person Singularis etwas wirklich ihn selbst Betreffendes anfügen würde. Hiezu kommt, daß bei dieser Auffassung des Satzes das durch ihn begründete *μὴ γένοιτο* nicht der Frage, ob Christus Sündendiener sei, sondern einer gegnerischen Behauptung, daß die an Christum Gläubiggewordenen als Sünder erfunden worden seien, worin wir aber vielmehr deren eigene Aussage über sich selbst erkannt haben, entgegentreten würde[1]). Ja in Wahrheit könnte hinter *μὴ γένοιτο* gar kein „denn", sondern nur ein „vielmehr" folgen; in welchem Falle aber freilich vollends zu erwarten wäre, daß von der ersten Person Pluralis *εὑρέθημεν* zu einer nachdrücklichen Anrede an den Bestrittenen übergegangen würde. Nicht wir, müßte es heißen, und so umschreibt man denn auch wirklich[2]), sind als Sünder erfunden worden, oder richtiger, haben gesündigt, sondern du sündigst. Ist man dagegen jener falschen Voraussetzung, daß dies alles noch an Petrus gerichtet sei, ledig geworden, so braucht man nur richtig verstanden zu haben, daß und in welchem Sinne die gläubiggewordenen Juden von sich sagen, *εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί*, um in dem auf *μὴ γένοιτο* folgenden Satze wirklich einen Beweis zu erkennen, daß die Folgerung *ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας*

Beweis aus der sittlichen Natur dieses Christenthums 2, 17—21.

---

1) so de Wette z. d. St. 2) so z. B. Usteri, Meyer.

διάκονος unberechtigt ist. Freilich, wenn man jene Selbstaussage von einem etwaigen Sündigen verstanden hat, das sich die Gläubiggewordenen haben zu Schulden kommen lassen, dann wird der Gegenbeweis gegen die befremdliche Folgerung nichts weiter besagen können, als daß der Sünder selbst die Schuld seines Sündigens trage, und nicht Christus, und wird man also das Unglaubliche, mit der Natur der Begriffe καταλύειν und οἰκοδομεῖν und ihres Gegensatzes Unvereinbare annehmen müssen, Paulus habe das Sündigen ein Wiederaufbauen eigenen Abbruchs genannt [1]). Anders bei dem von uns für richtig erkannten Verständnisse des Satzes, aus welchem die Folgerung gezogen ist. Durch einen auf das ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ sich beziehenden Satz wird sie dann widerlegt, welcher die Thatsache, daß die nun Gläubigen in ihrem Gläubigwerden selbst als Sünder erfunden worden sind, in ein sie ausschließendes Licht stellt. Der Apostel verwendet hiezu einen allgemeinen Satz vom Zerstören und Wiederbauen, welcher eben vermöge seiner Allgemeinheit auch da, wo das Präsens steht, auf Vergangenes kann gedeutet werden wollen. An sich ist Aufbauen, also auch Wiederaufbauen, ein heilsames, Zerstören ein heilloses Thun. Gehen wir hievon aus, so ist klar, daß derjenige, welcher nicht blos baut, sondern das, was er eingerissen hat, wiederaufbaut, hiemit sich selbst als einen darstellt, welcher sich mit seinem Einreißen versündigt hat. Mit dem, was er Gutes thut, stellt er sich selbst als einen dar, welcher Uebles gethan hat. Dies ist aber dasselbe, was der Apostel von denen gesagt hat, welche in Christo gerecht zu werden beflissen waren, nur mit dem Unterschiede, daß nun als ihr eigenes Thun zu stehen kommt, was vorher als etwas, das ihnen nur begegnete, erscheinen konnte. In der Art, sagt der Apostel, sind sie Sünder erfunden worden, daß sie sich selbst und willentlich als Sünder, oder, richtiger gesagt, als Uebertreter darstellten. Denn παραβάτης ist der, welcher ein ausdrückliches, ein ihm kundgegebenes Gesetz übertreten hat. Als einen solchen also stellt sich wissentlich oder willentlich dar, wer das von ihm selbst Gebrochene und Niedergerissene wiederaufbaut,

---

[1]) so Wieseler.

indem er es nicht wiederbauen würde, wenn er nicht erkennte und anerkennte, daß er sich mit dem Einreißen wider das, was ihm Rechtens ist, versündigt hat. Oder, um den allgemeinen Satz auf das, wovon hier die Rede ist, anzuwenden, wer darnach begehrt und trachtet, in Christo gerecht zu werden, würde dies nicht thun, wenn er nicht, was er gesündigt hat, als Bruch des Gesetzes [1]) erkennte, den er wieder gut zu machen hat, und was er thut, ihn wieder gut zu machen, ist Selbstbekenntniß des Uebertreters. Christus soll ihm also nicht dazu dienen, es bei seinen Sünden belassen und in ihnen verbleiben zu können, sondern indem er an ihn gläubig wird, um gerecht zu werden, bekennt er sich zu dem Rechte des Gesetzes und zu der Schuld seiner Uebertretung desselben; sich selbst stellt er als Missethäter dar, nicht macht er sich den Heilsmittler zu einem Sündendiener.

Der allgemeine Gedanke, mit welchem der Apostel seine Abweisung der unberechtigten Folgerung begründet hat, indem er die Anwendung desselben auf das, was zur Rede steht, dem Leser überließ, hat sich uns als dem Zwecke entsprechend ausgewiesen. Wenn er nun mit einem γάρ fortfährt, so wird er nicht die Richtigkeit dieses allgemeinen Gedankens darthun wollen, am wenigsten durch einen Nachweis aus dem christlichen Bewußtsein oder aus der eigenen Erfahrung, daß in dem Gerechtfertigten die Sünde zerstört sei, deren ja im Folgenden gar keine Erwähnung geschieht [2]). Der allgemeine Satz bedarf keiner Begründung oder Erläuterung [3]), wohl aber die Verwendung desselben. Um sie zu rechtfertigen, beruft sich der Apostel auf die mit ihm selbst vorgegangene Veränderung, als welche Zeugniß gibt, daß derjenige, welcher an Christum gläubig wird, um in ihm gerecht zu werden, hiemit willentlich sich selbst als Missethäter darstellt. Die Form, in welcher er den allgemeinen Gedanken ausgesprochen hat, brachte von selbst den Uebergang von der ersten Person Pluralis zu der des Singularis mit sich, deren er aber nun auch bedarf, weil er sagen will, welche Veränderung mit dem Ich des Gläubiggewordenen vorgegangen ist. Eben deshalb ist das ἐγώ nachdrück-

---

[1]) vgl. Joh. 5, 18; 7, 23. [2]) gegen Wieseler. [3]) gegen Usteri, Meyer.

lich vorangestellt, welchem Χριστός gegenübertreten wird. Von seinem Ich sagt er, daß es gestorben ist, von seinem Leben aber, weshalb dann ζῶ voransteht, daß es ein Leben Christi in ihm ist. Was er aber von seinem Sterben und von seinem Leben sagt, dient zum Beweise, daß sein Gläubigwerden an Christum zum Zwecke des Gerechtwerdens in Christo wirklich ein Wiederbauen des schuldvoll von ihm Zerstörten war, mit welchem er sich selbst als einen Uebertreter dargestellt und nicht Christum sich zum Sündendiener gemacht hat.

Ἀπέθανον, sagt er, nämlich, νόμῳ ἀπέθανον, und dies geschah διὰ νόμου und ἵνα θεῷ ζήσω. Denn Letzteres mit Χριστῷ συνεσταύρωμαι zu verbinden[1]), geht schon deshalb nicht an, weil das passivische Perfektum eine präsentische Bedeutung hat, zu welcher sich der Absichtssatz, die Aussage, was fortan statthaben sollte, nicht schickt. Wenn nun ἀποθνήσκειν einen Dativ bei sich hat, der nicht Dativ der allgemeinen Beziehung ist, für welche auf die eigenthümliche Bedeutung des Verbums nichts ankommt[2]); so ist der Vorgang gemeint, mit welchem das Leben aufhört, ein durch die Beziehung zu dem dativischen Objekte bestimmtes zu sein. Ein Sterben in diesem Sinne hat bei dem Apostel stattgefunden hinsichtlich des Gesetzes, so daß sein Leben aufgehört hat, ein durch die vorherige Beziehung zum Gesetze bestimmtes zu sein, sowohl in Betreff der Forderungen desselben, wie sie ihm bis dahin gegolten hatten, als hinsichtlich der Weise des sittlichen Verhaltens, wie es sich diesen Forderungen gegenüber gestaltete. Διὰ νόμου aber ist es geschehen, daß dieses Leben für ihn aufgehört hat, und zwar nicht durch ein anderes Gesetz, als welchem er gestorben ist[3]), da sonst die beiden verschiedenen Gesetze nach ihrer Verschiedenheit benannt sein müßten[4]), und da in diesem ganzen Abschnitte nur νόμος und Χριστός einander gegenüberstehen; ohne daß übrigens deshalb νόμος des Artikels bedarf, weil es sich immer nicht sowohl um dieses geschichtlich so und so vorhandene Gesetz, sondern um Gesetz als solches handelt. Ist nun jenes Sterben durch eben

---

[1]) so z. B. Chrysostomus. [2]) wie Röm. 14, 8. [3]) so auch Luther. [4]) wie Röm. 3, 27.

dasselbe Gesetz zu Wege gekommen, welchem der Apostel gestorben ist; so kann es selbst nichts Widergesetzliches, sondern wird Verwirklichung eines Zweckes des Gesetzes sein. Wie dies aber geschehen ist, entnehmen wir aus V. 16, wo wir diejenigen Juden, welche an Christum Jesum gläubig geworden sind, zu der Einsicht gelangt sehen, daß der Mensch auf dem Wege gesetzlichen Thuns nicht erreicht, gerecht zu werden. Zu dieser Erkenntniß und also mittelbar zu der Erkenntniß, daß der Mensch nur durch den Glauben an Jesum Christum gerecht werde, sind sie durch das Gesetz gelangt. Indem sie nun an Christum Jesum gläubig wurden, um in ihm gerecht zu werden, ist es durch das Gesetz geschehen, daß ihr Leben aufhörte, ein durch die Beziehung zum Gesetze bestimmtes zu sein. Da sie aber mit ihrem ganzen Leben dem Gesetze unterstanden[1]), als welches für sie der gebietende Wille Gottes war; so konnte dies innerhalb ihres leiblichen Lebens nur dadurch geschehen, daß innerhalb des letztern ein Uebergang aus ihrem bisherigen Verhältnisse zu Gott, wo das Gesetz für sie maßgebend war, ohne sie zu etwas Anderm, als zu Sündern zu machen, in ein anderes, nunmehr durch die Beziehung zu Gott bestimmtes eintrat. Um in solchem Leben zu stehen, zu diesem Zwecke sind sie durch das Gesetz dem Gesetze gestorben; womit aber, wie der Ausdruck *ἀποθνήσκειν* und die Näherbestimmung *διὰ νόμου* zeigt, nicht etwas gemeint ist, was sie gethan[2]) haben, sondern was mit ihnen vorgegangen ist, weshalb auch daneben stehen kann *Χριστῷ συνεσταύρωμαι.*

Mit diesen Worten beginnt nämlich nicht eine folgende Gedankenreihe, welche den Durchgang durch ein Sterben zu neuem Leben in seiner Beziehung auf Christum darstellt[3]). Vom Sterben zuerst und dann vom Leben handelt der Apostel, und Angesichts dieses Gegensatzes will *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* für Apposition zu dem vorhergegangenen Satze gelten, welcher ja auch wesentlich gleichen Inhalts ist. Was er dort als Vorgang bezeichnet hat, benennt er jetzt als vollendete Thatsache, mit welcher eine darnach beschaffene Gegenwart gegeben ist. Auch für den Mittler des Heils

---

[1]) vgl. Röm. 7, 1 ff. [2]) so z. B. auch Calvin. [3]) so namentlich de Wette.

hat ja mit seinem Kreuzestode ein Leben aufgehört, welches seine Bestimmtheit davon hatte, daß er dem Gesetze unterstellt war[1]); und daß er den Kreuzestod erlitt und damit aus seiner Beziehung zum Gesetze schied, ist ihm durch das Gesetz zu Wege gekommen[2]). Nachdem er ihn aber gestorben, steht er in einem Leben, welches lediglich durch seine Beziehung zu Gott bestimmt ist[3]): es gilt also auch von ihm in seiner Weise, daß er durch das Gesetz dem Gesetze gestorben ist, um Gotte zu leben. Denn er ist nicht in der Welt erschienen, um diejenigen zu verherrlichen, welche durch Erfüllung des Gesetzes gerecht waren, und diejenigen zu verderben, welche es gebrochen hatten, sondern war dem Gesetze mitunterstellt, um es einerseits nach seiner Wahrheit, wie es in seinem Zusammenhange mit der Verheißung von dem Gesetzgeber selbst gemeint war, zu erfüllen, und andererseits zu erleiden, was der Widerstreit des aus diesem Zusammenhange abgelösten Gesetzes gegen die Verheißung für den mit sich brachte, in welchem letztere sich erfüllte. Das im jüdischen Volke unwahr gewordene Gesetz hat Jesum als Verbrecher an das Kreuz gebracht, aber eben hiedurch dazu gedient, daß er aus dem Leben, in welchem er dem Gesetze unterstellt war, durch den Tod in ein anderes überging, welches ein Leben in der Gemeinschaft der überweltlichen Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes des Vaters ist. In diesem Sinne meint der Apostel die Kreuzigung Christi, wenn er sagt, *Χριστῷ συνεσταύρωμαι*. Aber nicht, wozu sie dem Gläubigen gediehen, was in ihr dem Gläubigen geschehen ist[4]), sagt er damit, sondern einen an dem Gläubigen selbst geschehenen Vorgang bezeichnet er als Betheiligung an ihr, sowie andererseits etwas an dem Gläubigen, nicht von ihm[5]) Geschehenes in dem Passivum ausgedrückt erscheint. Das *συν* aber, welches unbegriffen bleibt, wenn man nur an eine nachbildliche Aehnlichkeit denkt, die zwischen dem Selbsterfahrenen und dem Christo Widerfahrenen stattfinde[6]), setzt Ersteres mit Letzterem, dem es dann freilich gleichartig sein muß, solchermaßen in Eins, wie dies bei zeitlicher Geschiedenheit möglich

[1]) vgl. Gal. 4, 4. [2]) vgl. Gal. 3, 13. [3]) vgl. Röm. 6, 10 u. Tholuck z. dieser St. [4]) so z. B. Flatt, Usteri, Meyer. [5]) gegen de Wette. [6]) so z. B. Baumgarten-Crusius z. d. St.; Reiche z. Röm. 6, 4.

ist. So ist das Röm. 8, 17 uns in Aussicht gestellte συνδοξάζεσθαι ein δοξάζεσθαι, das in einer Betheiligung an der Verherrlichung Christi besteht, als mit welcher die uns dann zu Theil werdende Herrlichkeit ein für alle Mal vorhanden ist. Nicht eine Verherrlichung Christi, in welcher die unsere beschlossen liegt, sondern unsere Verherrlichung benennt dort der Apostel, die aber darin sich vollzieht, daß wir in die seine, welche ihm zu diesem Zwecke widerfahren ist, eingeschlossen werden. Mit dem συσταυροῦσθαι hat es nur in so fern eine andere Bewandniß, als es nicht wie das συνδοξάζεσθαι das Naturleben, sondern das sittliche Personleben des Menschen betrifft. An der Kreuzigung, welche Jesus leiblich erlitten und welche seinem Leben in angeborner Natur ein Ende gemacht hat, wird der zum Glauben an ihn Bekehrte in der Art betheiligt, daß ihm, was dort für die Menschheit ein für alle Mal geschehen ist, jetzt für seine Person an seinem sittlichen Personleben widerfährt. Was Jesu widerfuhr, als er um unserer Sünde willen ans Kreuz kam, dieser Ausgang seines Lebens unter dem Gesetze, in welchem, weil er der Heilsmittler ist, das durchs Gesetz bestimmte Verhältniß zu Gott für die Menschheit ein für alle Mal ein Ende genommen hat, wiederholt sich abbildlich an dem Personleben dessen, welcher an ihn gläubig wird, indem derselbe dazu gebracht ist, sich, wie er unter dem Gesetze gewesen, als die Ursache solchen Todes des Heilsmittlers zu erkennen und sich selbst, nämlich seine bisherige Richtung auf gesetzliches Thun, aufzugeben. Damit ist aber dann, weil er an dem in Christi Tode vorhandenen Ende des bisherigen Verhältnisses der Menschheit zu Gott betheiligt ist, der Stand unter dem Gesetze für ihn auch wirklich zu Ende, statt dessen ihm nun sein in Christo vermitteltes Verhältniß zu Gott für sein Verhalten maßgebend sein will. Und so gilt also von dem, welcher bezeugt, Χριστῷ συνεσταύρωμαι, daß sich vermöge seiner Betheiligung an Christi Kreuzigung an seinem sittlichen Personleben abbildlich wiederholt hat, was Christo in einem Vorgange seines Naturlebens geschehen ist: er ist durch das Gesetz dem Gesetze gestorben, um Gotte zu leben. Der Sühnungszweck des Kreuzestodes Christi bleibt hier außer Betracht. Denn so gewiß es ist, daß ohne

Sühnung unserer Sünden das bisherige Verhältniß der Menschheit zu Gott nicht zu einem heilbringenden Ende kommen konnte, so wenig war es doch hier am Orte, sie zu betonen, wo es sich um den Erweis handelte, daß der allgemeine Satz des 18. Verses geeignet war, die Folgerung ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος abzuwenden. Wer damit, daß er in Christo gerecht zu werden begehrte, als Sünder erfunden worden ist, der läßt sich nun Christum keineswegs dazu dienen, im Sündigen beharren zu können: dies hatte der Apostel zu zeigen, und dies zeigt er, indem er darlegt, was es mit dem Aufhören seines Standes unter dem Gesetze für eine sittliche Bewandniß gehabt hat, und nicht minder, indem er weiter ausspricht, was für eine sitttliche Bewandniß es nun nach solchem Sterben mit seinem jetzigen Leben hat.

Von diesem sagt er, ohne daß man zu schreiben braucht ζῶ δέ, οὐκέτι ἐγώ[1]), was nicht angeht, weil sonst auf οὐκέτι ein ἀλλά folgen müßte, erstens, daß es nicht mehr seines, und zweitens, daß es ein Leben Christi in ihm ist. Denn er schreibt nicht, οὐκέτι δὲ ζῶ, sondern schickt ζῶ voraus und verneint dann dessen Subjekt, um darnach, mit einem hinter der Verneinung gegensätzlichen[2]) δέ vorschreitend, ein anderes an dessen Statt zu nennen. Dieses könnte aber nicht Χριστός sein, wenn er zuvor gesagt hätte, das Ich, welches jetzt in seinem Leibe lebe, sei nicht mehr der alte Mensch, welcher vordem darin gelebt habe[3]). Daß er selbst ein anderer geworden sei, müßte dann den Gegensatz bilden. Aber er sagt ja nicht von sich, wie er gewesen und wie er jetzt ist, sondern von seinem Leben, was es nicht mehr ist und was es statt dessen ist, nämlich nicht mehr ein Leben seines Ich, dafür aber ein Leben Christi in ihm. Diese anscheinend sich selbst widersprechende Aussage ist der entsprechende Ausdruck für den Gegensatz zwischen einem Leben des Ich, welches dies und nichts Anderes ist, indem es nur in der Selbstbewegung und Selbstbethätigung des für sich seienden Ich besteht, und zwischen einem Leben desselben, welches freilich auch sein Leben, vor allem aber ein Leben des zu Gott eingegangenen Heilsmittlers in ihm und so erst

---

[1]) so z. B. auch Rückert. [2]) gegen Meyer. [3]) so Rückert.

das seine, ein durch das Innesein dieses Lebendigen gesetztes Leben und nicht mehr ein Leben des in sich selbst ruhenden und aus sich selbst sich bewegenden Ich ist[1]). Unter dem Gesetze ist des Apostels Leben ein selbstisches gewesen, indem er aus sich selbst zu thun gewillt war, was er sollte; nachdem aber mit seiner Betheiligung an Christi Kreuzestode sein dem Gesetze unterstelltes Leben aufgehört hat, ist Christi Leben ein Leben auch in ihm, und nicht mehr er lebt sein selbstisches Leben, sondern Christus lebt sein eigenes in ihm. So weit ist derjenige, welcher in Christo gerecht geworden, davon entfernt, Christum sich einen Sündendiener sein zu lassen.

Aber der Apostel kann nicht sagen, sein jetziges Leben sei ein Leben Christi in ihm, ohne daran erinnert zu werden, daß Christus in verklärter, er aber in der angebornen Natur lebt. Daher sehen wir ihn, nicht im Sinne einer Näherbestimmung[2]), etwa gar, daß δέ ein „nämlich"[3]) oder „also"[4]) wäre, sondern gegensätzlich[5]) hinzufügen: ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκὶ, ἐν πίστει ζῶ. Er sagt hiemit, welche sittliche Bewandniß es mit seinem Leben habe, sofern es ein Leben in angeborner Natur ist. Denn ὃ ζῶ ἐν σαρκί mit ζῶ im Nachsatze heißt nicht „was dies anlangt, daß ich im Fleische lebe"[6]), sondern, da schon vorher von einem Leben dessen die Rede gewesen ist, welcher nun von diesem seinem Leben spricht, so ist zu übersetzen, mein Leben, wie oder sofern es ein Leben im Fleische ist[7]). Das νῦν aber bestimmt sich durch das vorhergegangene οὐκέτι als Bezeichnung einer Gegenwart, welche anders ist, als die Vergangenheit gewesen. Denn ein „jetzt noch" im Gegensatze zu einer Zukunft, wo es anders sein wird, als in der Gegenwart, ist durch den Zusammenhang nicht gegeben[8]). Der Apostel setzt sein jetziges Leben im Fleische dem frühern entgegen, welches ein Leben unter dem Gesetze gewesen, wo es in die angeborne Natur, in der er es führte, eingeschränkt war; wogegen sein jetziges ein Leben im Glauben ist. Ζῆν ἐν σαρκί

[1]) vgl. Luther z. d. St. [2]) s. z. B. Schott, Wieseler. [3]) so Meyer. [4]) so Flatt. [5]) vgl. z. B. Calvin, Usteri z. d. St. [6]) so Flatt, Winer. [7]) vgl. Röm. 6, 10 u. Meyer z. dieser St. [8]) gegen Grotius, Rückert, Usteri, Schott, Bisping u. A.

steht an sich in Widerspruch mit dem Leben, von welchem er vorher gesagt hat; aber dieser Widerspruch soll nicht das vorher Gesagte einschränken[1]), sondern löst sich dadurch, daß es ein ζῆν ἐν πίστει ist und nicht blos ἐν σαρκί. Die Fortdauer der Beschlossenheit seines Lebens in angeborner Natur, welche macht, daß sein Leben nicht lediglich und schlechthin ein Leben Christi in ihm ist, bringt jetzt nur dies für ihn mit sich, daß er ein Glaubensleben führt, indem ihm der, welcher in ihm lebt, da ihn die angeborne Natur von dem verklärten Heilande trennt, so lange ein Gegenstand des Glaubens bleibt. Glaube aber ist selbst wieder ein Widerspiel der Sünde, so daß also sein Leben, sofern es Leben im Fleische ist, auch selbst wieder, nur in der hiedurch bestimmten Weise, eine sittliche Beschaffenheit hat, welche beweist, wie unberechtigt jene Folgerung gewesen, der er entgegentritt.

Erst nachträglich[2]) fügt er die Näherbestimmung dieses Glaubens hinzu τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, und diese wieder nicht ohne den Beisatz τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. Eine Beziehung auf Christi Verdienst, welches dem Gläubigen zugerechnet werde, drücken diese Worte nicht aus[3]), und noch weniger soll daran erinnert werden, welches Verdienst sich Christus um uns erworben habe[4]); vielmehr ist Alles darnach angethan, die Freudigkeit und Kräftigkeit eines Glaubens bemerklich zu machen, welcher solchen Gegenstand und Inhalt hat[5]). Schon gleich die Benennung Christi als des Sohnes Gottes dient hiezu; denn τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ ist unzureichend beglaubigte, wohl durch Ausfall des τοῦ υἱοῦ vor dem ähnlichen τοῦ θεοῦ entstandene Lesart. Er deutet damit an, wessen wir uns von Gott versehen können, die wir den Sohn Gottes für uns haben. Daß wir ihn aber für uns haben, ist uns durch das verbürgt, was er von ihm aussagt. Geschichtliche Thatsachen benennt er nämlich, welche dessen versichern, wessen wir uns in der Gegenwart getrösten. Daher heißt es nicht ἀγαπῶντος, sondern ἀγαπήσαντος. Und zwar hat seine thätige Liebe darin bestanden, daß er sich in dasjenige dahin-

---

[1]) gegen Usteri. [2]) vgl. z. B. Röm. 5, 15. [3]) gegen Jatho. [4]) so z. B. Baumgarten-Crusius. [5]) vgl. Flatt z. d. St.

gab, was er über sich ergehen lassen mußte, wenn er, wie ὑπὲρ ἐμοῦ besagt, für uns eintrat und unsere oder vielmehr, da es μέ und ἐμοῦ heißt, meine Sache zu der seinen machte. Da nun πίστις nicht blos ein Wissen ist, sondern die Zuversicht, welche sich an das hält, dessen sie gewiß ist; so erwächst dem ἐν πίστει durch seine nachträgliche Näherbestimmung eine Beschaffenheit, aus welcher sich begreift, daß dem an Jesum Gläubigen die fortdauernde Beschlossenheit seines Lebens in angeborner Natur kein Hinderniß ist, Gotte zu leben, indem die damit gesetzte Näherbestimmtheit dieses Lebens, ein Glaubensleben zu sein, ihn vielmehr dazu befähigt. Denn er glaubt an den, welchen unsere mit der angebornen Natur gegebene Sündhaftigkeit nicht hindert noch abhält, seine damit behafteten Gläubigen zu gottgefälligem Leben in den Stand zu setzen[1].

Wenn wir das Verhältniß, in welchem ζῶ δέ zu ἀπέθανον steht, richtig erkannt haben, so läßt sich V. 20 von V. 19 nicht so abscheiden, daß nur letzterer durch γάρ an den Satz des 18. Verses angeschlossen wäre. Und wirklich hat sich uns auch beides zusammen, was der Apostel von seinem Sterben und von seinem Leben sagt, als Begründung jenes allgemeinen Gedankens ergeben. Nicht aber kann auch der folgende Satz οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ einen weitern Bestandtheil dieser Begründung ausmachen, wie es für uns der Fall sein müßte, wenn er die negative Seite zu ζῶ ἐν πίστει wäre[2]. Er taugt jedoch zu Letzterm eben so wenig, als zu Ersterm. Ἀθετεῖν mit einem sachlichen Objekte heißt, Etwas zu nichte machen, entweder so, daß es an sich nicht ist[3], oder so, daß ich es mir nicht sein lasse, was es ist[4]. Letzteres thut in Bezug auf die Gnade Gottes, wer sich mit ihr in bewußten Widerspruch setzt, indem er ihr gegenüber so handelt, als wäre sie nicht, weil er sie sich nicht sein lassen will, was sie ist. Wenn nun der Apostel schreibt οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ, so kann er entweder mit Betonung des οὐκ die Handlung des ἀθετεῖν von sich ausschließen, oder mit

---

[1]) vgl. Calvin, auch Bisping z. d. St. [2]) so Meyer. [3]) z. B. 1 Kor. 1, 19; Hebr. 7, 18. [4]) z. B. Gal. 3, 15; Hebr. 10, 28; Marc. 7, 9; Luc. 7, 30.

Betonung des ἀθετῶ sein wirkliches Handeln als das Widerspiel desselben bezeichnen[1]). Im erstern Falle sollte man meinen, er begegne einem dahin lautenden Vorwurfe. Da dies nicht denkbar ist, so will er so verstanden sein, daß er im Gegensatze zu dem Vorwurfe, die das Gesetz ausschließende Lehre von dem Gerechtwerden in Christo mache Christum zu einem Diener der Sünde, das Wesen dieser Lehre vielmehr darein setzt, daß sie ein οὐκ ἀθετεῖν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ist: eine verneinende Bezeichnung, welche er wählt, um zu sagen, was diejenigen thun, welche das Gesetz in den Weg des Gerechtwerdens einschließen. Dann will aber dieser Satz, wie sich uns ohnehin schon ergeben hat, dem im V. 19—20 begründeten zur Seite treten, und dem Vorwurfe, welchen er V. 18 abgewehrt hat, einen andern, welchen er seiner Seits zu machen hat, mittelbarer Weise gegenüberstellen. Παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω ist das Eine, was er auf die Frage ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος antwortet, und οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ist das Andere. Den sittlichen Ernst der Lehre von dem Gerechtwerden allein in Christo hält er dort gegen eine Anfechtung desselben aufrecht, indem er zeigt, was es mit solchem Gerechtwerden für eine sittliche Bewandniß hat, und macht dann seiner Seits geltend, daß sie nichts Anderes ist, als Vermeidung einer Versündigung an der Gnade Gottes, welche sich die Gegner dieser Lehre zu Schulden kommen lassen. Ihrer Folgerung, deren Unwahrheit er aufgezeigt hat, stellt er hier die andere entgegen, εἰ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν. Auf zweierlei Weise dient δωρεάν, von Etwas, das geschieht, die Vorstellung entsprechender Erwiederung auszuschließen, entweder so, daß es keine ist, oder so, daß es keine fordert oder erhält. Im letztern Falle ist es „um Nichts" entweder im guten Sinne der Kostenfreiheit[2]) oder im schlimmen Sinne der Uneinträglichkeit[3]), im erstern ist es ebenfalls „um Nichts" entweder im guten Sinne der freiwilligen Gunst[4]) oder im schlimmen Sinne der Grundlosigkeit[5]). Vom Tode Christi denen gegenüber gebraucht, welche

[1]) so Olshausen. [2]) so z. B. Exod. 21, 11 LXX, 2 Theff. 3, 8; 2 Kor. 11, 7. [3]) so z. B. LXX Hiob 1, 9; Ezech. 6, 10. [4]) so Röm. 3, 24. [5]) so Joh. 15, 25; vgl. Ps. 35, 19 LXX.

meinen, der Stand eines *δίκαιος*, eines Menschen, der Gottes Urtheil für sich hat, komme mittelst Gesetzes zu Wege, kann es nur die Bedeutung der Grundlosigkeit haben. Gott würde, wenn sie recht hätten, den Heilsmittler in den Tod gegeben haben, ohne daß in seinem Heilsberufe ein Bedürfniß lag, welchem damit entsprochen wurde, da die Heilsverwirklichung nur in der Belohnung der mittelst Gesetzes Gerechtgewordenen zu bestehen brauchte.

Bis hieher hat der Apostel denen, welche den galatischen Gemeinden ihre Lehre aufdrängten, erstlich entgegengestellt, daß bei aller Verschiedenheit, welche in sittlicher Beziehung zwischen Juden und Heiden besteht, die gläubiggewordenen Juden sich doch eben so gut für Sünder erkannten, als die Heiden es sind, und kein anderes Christenthum meinten, als das, welches mit Ausschluß gesetzlichen Thuns im rechtfertigenden Glauben besteht, wornach also auch die Heiden, um gerecht zu werden, keines Andern bedürfen können, als an Christum Jesum zu glauben; und hat zweitens wider eine hieraus gezogene Folgerung, als ob ein solches Christenthum dem Vorwurfe der Unsittlichkeit unterläge, die sittliche Natur desselben aufrechterhalten, indem er darthat, welch ein sittlicher Lebensstand mit solcher Bekehrung zu Christo anhebe, und daß diese selbst nichts Anderes sei, als willige Anerkenntniß der Gnade Gottes. Mit Beidem hat er den Beweis geliefert, daß die Lehre, welche die Gegner den heidnischen Christen bringen, keine neben der seinigen berechtigte ist, indem sie sich weder auf das Christenthum der gläubig gewordenen Juden selbst, von denen die Heilsbotschaft ausgegangen ist, berufen, noch sich das Ansehen geben kann, als ob sie ihren Grund in sittlichem Ernste habe. In beiden Beziehungen rechtfertigt sich vielmehr die Schärfe, mit der er sich zu Anfang des Briefs über sie ausgesprochen hat. Aber er hat dort auch Grund gehabt, über die Leser sich zu verwundern, die sich so schnell durch sie irre machen ließen; und wie er deshalb den Brief mit einem *θαυμάζω* begonnen hat, so wendet er sich jetzt, nicht etwa nach einer Pause[1]), sondern in unmittelbarem Anschlusse an das Nächstvorhergegangene,

Beweis aus der eigenen Erfahrung der Leser. 3, 1—4.

---

[1]) gegen Wieseler.

das sie sich ja selbst hätten sagen sollen, mit der vorwurfsvollen Frage an sie, Ὦ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν. Mit Namen redet er sie an[1]), um eben da, wo er sie um ihren Unverstand schelten muß, der persönlichen Beziehung, in welcher er zu ihnen insonderheit steht, einen Ausdruck zu geben. Daß sie, gerade sie so unverständig sind, thut ihm wehe, während es andererseits ihnen um so empfindlicher sein mußte, unverständig genannt zu werden, wenn sie sich selbst des anderwärts[2]) den Galatern nachgerühmten scharfen Verstands bewußt waren. Wie eine Milderung dieser Rüge erscheint es auch, wenn er von einer Bezauberung sagt, die ihnen angethan worden. Aber freilich wird die hierin ausgedrückte Unverschuldetheit ihres Irrewerdens dadurch wieder aufgewogen, daß er auf die verwunderte Frage τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν — denn τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι ist anerkannter Maßen aus 5, 7 hieher entnommener Einschub — als Begründung seines Befremdens und somit auch des ἀνόητοι die Erinnerung folgen läßt, οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστός, προεγράφη ἐν ὑμῖν ἐσταυρωμένος. Man nimmt diese Worte sonst für Einen Satz, indem man ἐν ὑμῖν, wenn man es nicht[3]) gegen überwiegende Zeugen und gegen alle kritische Wahrscheinlichkeit[4]) ausmerzt, entweder mit ἐσταυρωμένος verbindet, oder ihm einen Sinn gibt, in welchem es, mit προεγράφη verbunden, neben οἷς soll bestehen können. Das Erstere verträgt sich nicht mit κατ' ὀφθαλμοὺς προεγράφη, da ihnen Jesus nicht als in ihren Herzen Gekreuzigter, sei dies in gutem[5]) oder schlimmem[6]) Sinne gemeint, noch gleich als in ihrer eigenen Mitte gekreuzigt[7]), sondern nur so, daß die außer ihnen und fern von ihnen geschehene Kreuzigung vergegenwärtigt wurde, kann vor Augen gestellt worden sein. Gehört aber ἐν ὑμῖν zu προεγράφη, so ist „in euch" wieder mit κατ' ὀφθαλμοὺς unverträglich[8]), da das Schreiben nicht gleichzeitig als Einschreiben in ihre Herzen und als vor ihren Augen geschehender Vorgang gedacht sein kann[9]).

---

[1]) vgl. 2 Kor. 6, 11 u. Chrysostomus z. dieser St.; Phil. 4, 15. [2]) Themist. orat. 23, S. 299 (Ausg. v. Harduin). [3]) wie Lachmann. [4]) s. Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 32. [5]) so z. B. Bengel, Baumgarten-Crusius. [6]) so z. B. Luther, Storr. [7]) so z. B. Flatt, Rückert, Olshausen. [8]) gegen Winer, Schott. [9]) dies auch gegen Meyer.

Es müßte also heißen „in eurer Mitte“, was aber keine über *οἷς κατ' ὀφθαλμούς* hinausgehende Vorstellung, sondern nur dieselbe, und zwar in schwächerer Weise noch einmal gäbe, so daß man nicht absähe, wozu diese auffallende Störung des Satzes dienen soll[1]). Nun gibt *οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστός*, wo *κατ' ὀφθαλμούς* besagt, daß Jesus Christus ihrem Blicke unterstellt war[2]), schon für sich einen vollständigen Sinn, und einen solchen, in welchem es mit der Vorstellung des *βασκαίνειν* zusammenstimmt. *Βασκαίνειν* heißt nämlich durch Wort oder Blick Einem Böses anzaubern. Solche Zauberwirkung läßt sich aber abwenden und unschädlich machen, und die Leser waren in der Lage, sich ihrer zu erwehren: sie brauchten nur ihren Blick auf Jesum Christum gerichtet zu halten, welcher ja ihren Augen unterstand, daß sie nicht erst nöthig hatten ihn zu suchen. Wie den von giftigen Schlangen verwundeten Israeliten die eherne Schlange vor Augen gestellt war, damit sie ihren Blick auf sie richteten, und hiedurch den giftigen Biß unschädlich machten[3]); so unterstand Jesus Christus den Augen der Galater. Als gekreuzigter, sagt der nun ohne Bindemittel angefügte zweite Satz, ist er frei öffentlich unter ihnen hingezeichnet worden. Denn an ein Schreiben von Worten ist bei *ἐγράφη* nicht zu denken, noch das *πρό* in zeitlichem Sinne gemeint[4]), sondern beides will nach Maßgabe des persönlichen Subjekts und seines Prädikats *ἐσταυρωμένος* einerseits und der mit *κατ' ὀφθαλμούς* gegebenen Vorstellung andererseits verstanden sein, da es ja eine bloße Zufälligkeit ist, wenn *γράφω* anderweitig nur in der Bedeutung „schreiben“ mit einem örtlich gemeinten *πρό* zusammengesetzt vorkommt[5]). Von einem Bilde aber des Gekreuzigten zu sagen, war der Apostel durch die Vorstellung eines durch die Betrachtung dieses Bilds abzuwendenden Bezauberns veranlaßt, welche hinwieder dazu dient, die Wirkung der neuen Lehre auf die Leser als etwas Unbegreifliches erscheinen zu lassen. Sie ist unbegreiflich, weil sie Jesum Christum und zwar als den Gekreuzigten kennen; so wie andererseits, daß sie ihn kennen und so kennen,

---

[1]) gegen Wieseler. [2]) vgl. z. B. Xenoph. Hier. 1, 14. [3]) vgl. Ellicott z. d. St. [4]) gegen Meyer. [5]) z. B. Plut. Demetr. c. 46.

sie selbst für den Schaden verantwortlich macht, welchen ihnen die neue Lehre zugefügt hat. Beides zusammen drückt sich in der Frage schmerzlicher Verwunderung aus τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν, indem sich nicht denken läßt, wer sie Angesichts des gekreuzigten Christus, wenn sie ihn im Auge behielten, so zu bezaubern im Stande gewesen sein sollte. Oder, mit andern Worten, was dann auch den Uebergang von der vorausgegangenen Darlegung zu dieser Anrede an die Leser erklärt, sie hätten nur des Todes Christi eingedenk zu bleiben gebraucht, um sich selbst und den sich ihnen aufdrängenden Lehrern zu sagen, daß Gesetz kein Mittel sein kann, gerecht zu werden.

An diese keiner Antwort bedürftige beschämende Frage reiht sich, mit den Worten τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν eingeleitet, eine andere, welche die Leser beantworten sollen, und welche sie nicht beantworten können, ohne zu ihrer eigenen Beschämung einsehen und gestehen zu müssen, daß ihnen die Erfahrung, welche sie an sich selbst gemacht hatten, allein schon Grundes genug hätte sein sollen, die neue Lehre abzuweisen, weshalb der Apostel sagt, dies allein wolle er von ihnen erfahren. Er schreibt ἀφ' ὑμῶν, nicht παρ' ὑμῶν, aber nicht deshalb, weil er es von den Lesern nur aus der Entfernung, also nur mittelbar erfahren konnte[1]), sondern weil es sich nicht sowohl darum handelt, daß er Etwas lernen will, wie man mit irriger Annahme einer Ironie erklärt hat[2]), als vielmehr, daß sie ihrerseits eine Erklärung abgeben sollen. Ob sie im Gefolge eines Thuns, welches als Forderung Inhalt eines Gesetzes war, oder im Gefolge eines Glaubens, welcher eine vernommene Kunde seinen Inhalt sein ließ, den Geist empfangen haben, auf diese Frage sollen sie ihm antworten. Da ἐκ von τὸ πνεῦμα ἐλάβετε abhängt, nicht von ἐλάβετε allein, indem sich die Frage auf den Vorgang der Geistesempfängniß bezieht, so ist der Gebrauch dieser Präposition derselbe, wie bei δικαιοῦσθαι: sie bezeichnet den Quellort des Vorgangs[3]), wovon es gekommen ist, daß er sich begab. Denn erhalten haben sie den Geist, und

---

[1]) so früher Meyer. [2]) z. B. Luther, Bengel, Baumgarten-Crusius. [3]) vgl. Winer Gramm. S. 329.

zwar in dem umfassenden Sinne, welchen die Unbedingtheit des Ausdrucks mit sich bringt, den ein neues Leben setzenden Geist, in dessen wirksamer Gegenwart Christus seine Gemeinschaft mit den an ihn gläubig Gewordenen erzeigt[1]). Ihrem Empfange desselben ist aber nicht ein gesetzliches Thun ihrer Seits vorausgegangen, das ihn in seinem Gefolge hatte, sondern eine ἀκοὴ πίστεως, oder, wenn diese Verbindung nicht möglich sein sollte, eine πίστις ἀκοῆς. Das Hören kann ἀκοή in solcher Verbindung mit πίστεως nicht sein, weder so, daß πίστεως als Subjektsgenitiv[2]), noch so, daß es als Objektsgenitiv genommen sein will[3]). Das bloße Hören dessen, was der Verkündigende als den Christenglauben kundthat, hatte den Empfang des Geistes nicht in seinem Gefolge; und als ein Thun des Glaubens kann das Hören nicht bezeichnet sein, da das Gehörte erst den Glauben wirkt. Hinwieder aber heißt ἀκοή niemals Predigt, und kann es seiner Natur nach nicht heißen, wohl aber was zu hören gegeben ist[4]), also Kunde, in welcher Bedeutung es den Genitiv dessen bei sich haben kann, von welchem die Kunde herrührt[5]), und als Uebersetzung von שְׁמוּעָה vorkommt[6]). Im vorliegenden Falle hätte es πίστεως als Objektsgenitiv bei sich, wäre also eine Kunde, welche von Glauben handelt. Aber ist es wirklich denkbar, daß der Apostel solche Kunde im Gegensatze zu gesetzlichem Thun als das bezeichnen sollte, was den Vorgang der Geistesempfängniß unmittelbar in seinem Gefolge hatte? Zwischen der Kunde und diesem Vorgange lag ja doch der Glaube selbst[7]), ohne welchen die von Glauben handelnde Kunde fruchtlos blieb. Und noch befremdlicher wäre V. 5 der Satz, welcher von Gott aussagt, daß er ἐξ ἀκοῆς πίστεως den Geist darreiche. Und wie sich hieran, wenn die gewöhnliche Auffassung dieses Ausdrucks richtig ist, V. 6 anschließen soll, von dem wir sehen werden, daß er enge damit verbunden sein will, ist vollends nicht abzusehen. Dagegen schwinden alle Schwierig=

---

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 27. [2]) so z. B. Bengel. [3]) so z. B. Rückert. [4]) so z. B. Plato Phaedr. 243 D. [5]) so z. B. Thucyd. 1, 20, 1; Plato Phaedr. 274 C. [6]) LXX Jes. 53, 1. [7]) vgl. Röm. 11, 17; Hebr. 4, 2.

keiten, und ergibt sich zugleich derjenige Gegensatz gegen ἐξ ἔργων νόμου, zu dessen Erzielung man ἀκοὴ πίστεως unmöglicher Weise in der Bedeutung „Glaubensgehorsam" genommen hat[1]), wenn der Apostel πίστις ἀκοῆς, Glauben, der etwas zu hören Gegebenes, eine Kunde zum Gegenstande und Inhalte hat, als das bezeichnet, was mit sich brachte und zur Folge hatte, daß die Leser den Geist empfingen. Und was der Gedanke fordert, das dürfte sich auch sonst als das Richtige empfehlen, indem die chiastische Gegenüberstellung von νόμος und ἀκοή, von ἔργα und πίστις der Natur solchen Gegensatzes entspricht[2]). Denn darauf ruht der Nachdruck, daß eine Kunde, welche sagt, was ist, und welche also geglaubt sein will, und nicht ein Gesetz, welches sagt, was gefordert wird, und welches also gethan sein will, dasjenige Verhalten wirkte, auf welches Gott die Mittheilung des Geistes folgen ließ. Bei solchem Gegensatze war die Voranstellung des von πίστεως abhängigen Genitivs ἀκοῆς[3]) nicht störend, sondern natürlich.

Da sich die Leser sagen mußten, daß sie den Geist empfangen haben, als sie der Kunde glaubten, welche ihnen der Apostel gebracht hatte; so mußten sie auch den Vorwurf hinnehmen, welchen der Apostel mit dem Ausrufe οὕτως ἀνόητοί ἐστε in der Art einleitet, daß er dem οὕτως dasjenige, worauf er damit zielt, in dem Aussagesatze ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε folgen läßt. Denn eine Frage, wie man gewöhnlich liest, kann οὕτως ἀνόητοί ἐστε deshalb nicht sein, weil die Leser schon ihre eigene Antwort auf die vorhergegangene Frage ihres Unverstands überführt hat, noch ehe ihnen der Apostel denselben vorhält. Da war seiner Seits nicht eine Frage am Orte, ob sie denn so unverständig seien, das zu thun, was sie thun, sondern ein Ausruf des Vorwurfs, der ihnen zu Gemüthe führt, wie unverständig sie sind, weil sie so thun. Daß aber dann auch der folgende Satz keine Frage sein kann, versteht sich von selbst. Denn darin besteht ja eben ihr Unverstand, daß sie fleischlich enden, nachdem sie geistlich begonnen haben. Eben deshalb ist ἐπιτελεῖσθε nicht für

---

[1]) so Flatt. [2]) vgl. z. B. 1 Kor. 2, 5—6; 6, 15. [3]) vgl. Hebr. 6, 2.

das Passivum zu nehmen[1]): der Apostel kann es, auch abgesehen von der alsdann unmöglichen Verbindung mit σαρκί, nicht als Passivum gemeint haben, da er sonst dasjenige, wovon er doch sagt, daß es den Unverstand der Leser ausmache, als etwas, das ihnen widerfährt, und demnach vielmehr als Verschuldung derer, von denen es ihnen widerfährt, vorstellen würde. Allerdings bildet sonst in der neutestamentlichen Sprache das Aktivum ἐπιτελεῖν den Gegensatz zu ἐνάρχεσθαι[2]), aber dann haben auch beide Verba ein, nämlich ein und dasselbe, Objekt. Im vorliegenden Falle aber ist kein Objekt benannt und auch keines erforderlich, weder für ἐνάρχεσθαί[3]) τινι „den Anfang machen mit Etwas", noch für ἐπιτελεῖσθαί τινι „den Schluß machen mit Etwas". Da beides von einer Handlung gemeint ist, welche einerseits vom Subjekte geschieht, andererseits aber auch an dem Subjekte sich vollbringt; so steht das Medium ἐπιτελεῖσθαι nicht blos richtig, sondern ist auch im Unterschiede von ἐπιτελεῖν τι das allein angemessene Genus. Mit Geist, sagt er also, haben sie den Anfang gemacht, mit Fleisch machen sie den Abschluß. Beide Male, vor πνεύματι und vor σαρκί, fehlt der Artikel, weil nicht gesagt sein soll, daß es dieß, sondern daß solches es gewesen, womit sie begonnen haben und womit sie jetzt abschließen. Und so sind denn freilich der heilige Geist und die angeborne leibliche Menschennatur gemeint[4]), aber genannt sind sie nicht, sondern nur den allgemeinen Gegensatz von solchem, das wirksamer Lebensgrund, und von solchem, das stofflicher Art und nur belebt, nicht selbst lebendig ist, drückt der Apostel aus. Wenn sich die Leser, nachdem sie in einem Christenleben standen, welches aus der Innerlichkeit heraus durch den sie durchwaltenden Geist bestimmt war, hinterher einem Gesetze unterstellten, dessen Forderungen, soweit sich die Erfüllung derselben bei solchem Christenleben nicht von selbst ergeben hätte, nur die Aeußerlichkeit des menschlichen Wesens in Anspruch nahmen; so traf sie der beschämende Vorwurf des Apostels mit vollem Rechte, und er konnte in den Ausruf über sie ausbrechen τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ.

---

[1]) so unter den Neueren Meyer. [2]) so Phil. 1, 6; 2 Kor. 8, 6. 11; vgl. 1 Sam. 3, 12 LXX. [3]) vgl. z. B. Plut. Cam. c. 32. [4]) so Meyer u. Wieseler z. d. St.

Denn auch dies ist Ausruf[1]), und nicht Fragesatz, da sonst εἴ γε καὶ εἰκῇ nicht darauf folgen könnte. Bei ἐπάθετε kann man nämlich in solchem Zusammenhange nicht an solches denken, was den Lesern um ihres Christenstands willen von Feinden widerfahren ist[2]), geschweige an solches, womit sie von den Vertretern jüdischer Gesetzlichkeit behelligt worden sind[3]), sondern nur an die Beweise göttlicher Gnade, welche sie in Gestalt der mannigfaltigen Wirkungen des heiligen Geistes bei sich erfahren haben. Allerdings kommt πάσχω in diesem Sinne innerhalb der neutestamentlichen Schriften nicht vor, aber eine im sonstigen Sprachgebrauche begründete und hier durch den Zusammenhang gebotene Fassung des Verbalbegriffs um deswillen sprachwidrig zu nennen, verräth eine seltsame Vorstellung vom Sprachgebrauche[4]). Wie Josephus[5]) ὅσα παθόντες im Sinne von πηλίκων εὐεργεσιῶν μεταλαβόντες schreibt, eben so meint hier Paulus τοσαῦτα ἐπάθετε. Dann läßt sich aber das angeschlossene εἴ γε καὶ εἰκῇ nur so verstehen, wie es die Beschaffenheit dieses Bedingungssatzes ohnehin mit sich bringt, dessen mit der Bedingungspartikel verbundenes γέ die Bedingtheit der vorhergegangenen Aussage selbst[6]), und nicht einen einzelnen Bestandtheil des Bedingungssatzes betont, und in welchem eben das, was vorher ausgesagt war, hinterher als Bedingung seiner selbst erscheint. Nur εἰ kann betont sein, nicht εἰκῇ, und kann also der Bedingungssatz nicht die Möglichkeit eröffnen wollen, daß den Lesern noch Schlimmeres geschehen sein möchte, als die Vergeblichkeit des gemeinten Erfahrnisses ist[7]), indem dann καί seinen Ton auf εἰκῇ würfe. Doch von einer solchen Fassung des καί, daß es hieße „wenn auch nur vergeblich", kann überhaupt keine Rede sein, da sie das εἰκῇ des Bedingungssatzes als etwas Geringfügiges betonen würde und den Satz ergäbe „wenn auch nur vergeblich, und nichts weiter, habt ihr es doch vergeblich zu erfahren bekommen", einen Satz, dessen Widersinnigkeit darin liegt, daß die Vergeblichkeit des Erfahrnisses das eine

---

[1]) vgl. Baumgarten-Crusius, Meyer z. d. St. [2]) so noch Rückert u. Olshausen. [3]) so Meyer u. Jatho. [4]) gegen Meyer. [5]) Antiqq. 3, 15, 1. [6]) vgl. Eph. 3, 2; 4, 21; Kol. 1, 23. [7]) so z. B. Rückert, de Wette, Meyer, Wieseler.

Mal als etwas Schlimmes, das andere Mal dagegen eine Geringfügigkeit derselben betont wäre. Steht dagegen das zweite εἰκῇ tonlos, und fällt καί unter die Betonung, welche auf der Bedingungspartikel liegt, so daß es den Sinn eines „schon" oder „wirklich" hat; so ist die Meinung des Bedingungssatzes zwar nicht, für den Fall einer Wiederernüchterung der Leser in Aussicht zu stellen, daß dann die gemachten Erfahrungen doch nicht vergeblich sein würden[1]), wohl aber soll er den vorhergegangenen Satz, welcher nun wieder nicht Frage, sondern Ausruf ist, durch Offenlassung der Möglichkeit mildern, daß es nicht wirklich schon so weit mit ihnen gekommen ist, daß ihnen die gemachte Erfahrung doch noch ein Thatbeweis ihres Gnadenstandes, an dem man sie ja irre machen möchte, und also nicht wirklich umsonst ist.

Beweis aus dem Anfangspunkte der Geschichte Israels. 3, 5—8.

Wäre sie umsonst, so würde ja auch der Apostel mit der Fortsetzung seiner Beweisführung etwas Vergebliches thun. Aber eben weil er sagen kann εἴ γε καὶ εἰκῇ, nimmt er mit οὖν den Beweis wieder auf, den er aus der eigenen Erfahrung seiner Leser erholt hat. Doch nimmt er ihn nur auf, um zu einem andern überzugehen, und deshalb in einer Form, welche ihm diesen Uebergang ermöglicht. Denn er fragt dies Mal, ob der ihnen den Geist Darreichende und Wunderkräfte in ihnen Wirkende — denn so muß δυνάμεις[2]) als Objekt von ἐνεργεῖν ἔν τινι[3]) verstanden sein wollen — in Folge gesetzlichen Thuns ihnen dies sei, oder in Folge Glaubens an eine unter ihnen erschollene Kunde: eine Wendung, durch welche er zugleich zu erkennen gibt, daß er sich dessen versieht, Gott werde ihnen auch zur Zeit noch sein, was er ihnen bei ihrer Bekehrung geworden, indem er dies Mal nicht davon sagt, was ihnen widerfahren, sondern was Gott ihnen ist. Er würde Gott nicht nach einem gegenwärtigen Thun benennen, wenn er nicht nachträglich jenen Ausruf τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ zu einem nur bedingter Weise gethanen hätte machen können. Sodann aber lautet die Frage hinwieder auch nicht so, ob gesetzliches Thun es sei, in Folge dessen ihnen Gott den Geist darreiche, sondern vielmehr, wenn es anders unnöthig ist, aus der Benennung

---

[1]) so schon Chrysostomus. [2]) wie Matth. 14, 2. [3]) Phil. 2, 13.

des Subjekts ὁ ἐπιχορηγῶν und ἐνεργῶν die präsentischen Indikative dieser Verba als Ergänzung des Prädikats zu entnehmen, ob der ihnen den Geist, insonderheit nämlich den Erkenntniß oder Weissagung [1]) wirkenden Geist Darreichende und Wunderkräfte in ihnen Wirkende in Folge gesetzlichen Thuns das sei, als was er ihn bezeichnet, oder in Folge Glaubens an eine erschollene Kunde. Denn so erklären wir dies Mal noch zuversichtlicher, als oben, ἐξ ἀκοῆς πίστεως, da es nun vollends unnatürlich wäre, wenn der Apostel eine ergangene Kunde als dasjenige bezeichnete, was zur Folge hat, daß Gott ihnen das ist, wornach er ihn benennt, und da der Uebergang zum Folgenden nur dann vermittelt erscheint, wenn von einem Glauben gesagt ist, was er, und nicht von einer ergangenen Kunde, was sie in ihrem Gefolge hat. Ohne Grund verbindet man nämlich den folgenden Satz, wenn man richtig sieht, daß ihn καθώς an das Vorausgegangene anschließt [2]), mit der, wie man sagt, selbstverständlichen Beantwortung der Frage, statt mit dem zweiten Theile der Frage selbst, welcher von dem ersten nur durch eine kurze Pause getrennt und durch erhöhteren Ton hervorgehoben zu werden braucht, um unmittelbar das nachfolgende καθώς an sich zu ziehen. „Oder, heißt es, ist Gott, was er euch ist, in Folge eines Glaubens an ergangene Kunde, so wie Abraham Gotte geglaubt hat und es ihm für Gerechtigkeit geachtet worden ist?" Nicht an eine Kunde, die Abraham vernommen hat, erinnert hier der Apostel, wohl aber daran, wozu es ihm gedient hat, daß er Gotte glaubte, und geht hiemit von seinem aus der eigenen Erfahrung der Leser entnommenen Beweise zu einem andern über, welchen er der heiligen Geschichte und Schrift entnimmt, und zwar zunächst von dem Anfange des Christenlebens seiner Leser zum Anfange der heiligen Geschichte Israel's.

Es ist ungenau, wenn man den durch καθώς angeschlossenen Satz Anführung einer Schriftstelle nennt [3]), während der Apostel nur die Gen. 15, 6 berichtete Thatsache mit den Worten dieser Stelle, nicht aber ein Schriftwort als solches und, weil es dies ist, anzieht. Im Grundtexte der Stelle heißt

---

[1]) vgl. 1 Thess. 5, 19. [2]) so z. B. Winer, Usteri, Meyer, Bisping, Wieseler. [3]) so noch Wieseler.

es וְהֶאֱמִן בַּיהוָה. Nun ist הֶאֱמִין mit בְּ[1]) sich auf Jemanden verlassen, mit לְ[2]) Einem glauben. Da aber vorhergegangen ist, welche Verheißung Jehova dem Abraham gegeben hat, so erscheint die Uebersetzung ἐπίστευσεν τῷ θεῷ sachlich berechtigt; denn Abraham hat sich auf den verlassen, der ihm die Verheißung gegeben hat, und also ihm geglaubt, daß er thun werde, was er verheißen hat. Ja sie ist, wenigstens für den hier vorliegenden Zusammenhang, angemessener, als wenn es hieße ἐπίστευσεν ἐπὶ τῷ θεῷ oder gar εἰς τὸν θεόν, weil damit nur ausgesagt wäre, daß er an Gott geglaubt oder daß er überhaupt ohne Bezug auf das Wort Gottes, dem sein Glaube galt, Gott seine Zuversicht habe sein lassen[3]). Daß ein eigener, leiblicher Sohn ihn beerben und ein zahlloses Geschlecht ihm erwachsen werde, war der Inhalt des an ihn ergangenen Gotteswortes, welches sich aber auf die ihm nur neu zu verbürgende Verheißung zurückbezog, mit der er berufen worden war, einsam in das fremde Land zu ziehen, das Gott ihm zeigen wollte, auf die Verheißung also, daß alle Geschlechter des Erdbodens in ihm ihren Segen finden werden. Um ein Gotteswort handelte es sich also, welches ein schließliches Heil der Menschheit in Aussicht stellte und den Abraham dazu berief, Ahnherr der Gemeinde dieses Heils zu werden. Wenn nun von ihm gilt, daß er keine andere Bedingung zu erfüllen hatte, um der Erfüllung der ihm gegebenen Verheißung würdig erachtet zu werden, als dem zu glauben, welcher sie ihm gab; so ist diese Thatsache entscheidend für die Frage, was dazu erforderlich sei, um dem Geschlechte anzugehören, zu dessen Ahnherrn Abraham durch Gottes Berufung bestellt worden war. In diesem Sinne fügt der Apostel den andern Theil jener Schriftstelle hinzu, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, oder wie es im Grundtexte heißt, וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה. Mit Letzterem ist nicht gesagt, daß sich in seinem Glauben seine Gerechtigkeit geoffenbart und Gott ihm daher denselben als Gerechtigkeit angerechnet habe[4]), und eben so wenig, daß ihm Gott

---

[1]) vgl. Num. 14, 11; 20, 12; Deut. 1, 32. [2]) vgl. z. B. Deut. 9, 23. [3]) gegen Delitzsch z. Gen. 15, 6. [4]) so Tuch z. d. St.

sein Vertrauen ebenso angerechnet habe, wie eine durch Thaten bewiesene Befolgung des göttlichen Gesetzes [1]); sondern vielmehr, daß Gott ihm auf sein Glauben hin, welches also das Einzige war, was Gott von ihm forderte, für einen Gerechten, welcher ist, wie er ihn will, geachtet habe. Während es etwa Deut. 6, 25 heißt, es wird uns Gerechtigkeit sein, wenn wir Acht haben, all dies Gebot zu thun; so ist dagegen hier von einem Glauben an Verheißenes die Rede und nicht von einem Thun des Befohlenen, also auch nicht von einer vorhandenen Gerechtigkeit, welche Gott als solche anerkannt, sondern von einer Geltung, welche Gott dem, was kein Thun von Befohlenem war, zuerkannt hat. Wie es freie Gnade war, daß Gott dem Abraham die Verheißung gab, so war es nun Fortsetzung derselben freien Gnade, daß er seinem Glauben eine Geltung zuerkannte, vermöge welcher er keines Andern bedurfte, um das Urtheil Gottes für sich zu haben und demzufolge dessen gewürdigt zu werden, was ihm verheißen war. Dann ist aber allerdings den Galatern eben so geschehen, wie dem Abraham, indem ihnen Gott darauf hin, daß sie an die unter ihnen erschollene Kunde glauben, den Geist darreicht und in ihnen wunderkräftig werden läßt, dessen sie nicht theilhaft werden könnten, wenn er sie nicht für gerecht achtete.

Nicht an eine Beantwortung der Frage des fünften Verses, sondern an den zweiten Theil dieser Frage selbst hat καθώς sich angeschlossen, und nicht die Anführung einer Schriftstelle ist mit καθώς angefügt, sondern die Erinnerung an eine von der Schrift bezeugte Thatsache. Dann ist es aber auch nicht eine angeführte Schriftstelle, aus welcher der Apostel mit ἄρα eine Folgerung zieht, sondern auf Grund der in Form jener Frage, welche erst jetzt für beantwortet gilt, ausgesagten und durch die Zusammenstellung mit dem, was dem Abraham geschehen ist, bekräftigten Thatsache heißt er die Leser erkennen, daß die im Stande des Glaubens Befindlichen Abraham's Söhne sind. Er kann, was sie sind, so ausdrücken, weil er durch die Hinweisung auf Abraham den in seiner Berufung gegebenen Ursprung der Gemeinde Gottes in Erinnerung

---

[1]) so Knobel z. d. St.

gebracht hat; und er thut es, weil er denen zu begegnen hat, welche sich gegen die Leser darauf beriefen, daß nur Abraham's Geschlecht es sei, welchem die Verheißung eigne. Bei der Bezeichnung οἱ ἐκ πίστεως ist übrigens nicht an ein genetisches Verhältniß in dem Sinne zu denken, als sei gleichsam eine Geburt aus dem Glauben gemeint [1]), wohl aber in dem Sinne, daß benannt wird, wovon Einer oder Etwas in der durch den Zusammenhang an die Hand gegebenen Beziehung seine Beschaffenheit hat [2]). Hier, wo es sich um das Verhältniß zu Gott handelt, sind οἱ ἐκ πίστεως diejenigen, welche ihr Verhältniß zu Gott seine Bestimmtheit vom Glauben her haben lassen, als Glaubende zu ihm in Verhältniß stehen wollen. Daß diese, wie es mit nachdrücklichem οὗτοι heißt, also nicht Andere, in dem heilsgeschichtlichen Sinne, in welchem Abraham Ahnherr der Gemeinde Gottes ist, seinem Geschlechte angehören, sollen die Leser auf Grund ihres eigenen Erlebnisses, aber im Zusammenhalt desselben mit dem, was Abraham geschehen ist, erkennen. Denn γινώσκετε muß Imperativ sein [3]), da es Erwiederung ist auf das vorausgesetzte Zugeständniß der Leser, daß sie die gleiche Erfahrung gemacht haben, wie Abraham [4]).

Damit hat nun der Apostel einen Beweis aus der heiligen Geschichte und der sie beurkundenden Schrift angetreten. Erstere, so weit sie in Schrift verfaßt ist, kommt ihm nicht anders in Betracht, als in dieser ihrer schriftlichen Verfaßtheit. Aber andererseits ist es auch nicht blos irgend eine einzelne Schriftstelle, auf die er sich bezieht, wenn er fortfährt, προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ, ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός, προευηγγελίσατο τῷ Ἀβραὰμ, ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη, sondern die maßgebende heilsgeschichtliche Thatsache bringt er als ein Wort der Schrift in Erinnerung, in welches sie zu dem Zwecke gefaßt worden ist, damit die Gemeinde Gottes ein für sie maßgebendes Schriftwort daran habe [5]). Die Bemerkung, daß Gott, da er Urheber der Schrift sei, als eigentliches Subjekt gedacht werde [6]), reicht nicht

---

[1]) so z. B. Wieseler z. d. St., Fritzsche z. Röm. 2, 8. [2]) vgl. Meyer z. Joh. 18, 37. [3]) so z. B. Bengel, Flatt, de Wette, Usteri, Meyer, Bisping, Wieseler. [4]) gegen Rückert. [5]) vgl. Röm. 4, 23 f. [6]) so Wieseler.

hin, um das über den sonst allerdings vergleichbaren Fall Röm. 9, 17 weit hinausgehende Vorkommniß zu erklären, daß es von der Schrift heißt, sie habe die Rechtfertigung der Heiden aus Glauben vorhergesehen und dem Abraham vorausgesagt, daß sie in ihm werden gesegnet werden. Man wird vielmehr sagen müssen, das an Abraham ergangene Wort komme hier nicht als ein Erlebniß Abraham's, also nicht da in Betracht, wo Gott es zu ihm geredet hat, sondern als ein Bestandtheil der von ihm handelnden Schrift, die es zu ihrem Worte gemacht hat[3]): wobei dann nicht sowohl von der Schrift ausgesagt ist, was von Gott als ihrem Urheber gilt[2]), als vielmehr die Schrift, welche ja durch Menschen verfaßt ist, in der Art von Gotte unterschieden wird, daß es heißen kann, sie habe das vorhergesehen, was Gott jetzt thut, und deshalb das an Abraham ergangene Wort in dieser Fassung zu ihrem Worte gemacht[3]). Dies dient aber dazu, daß nun, was gegenwärtig geschieht, um so nachdrücklicher als etwas Gegenwärtiges — denn es heißt nicht *δικαιώσει* — bezeichnet werden kann, für das die Schrift in der Vergangenheit, in welcher sie entstanden ist, im Voraus ein als Schriftwort maßgebendes Zeugniß gegeben hat; so daß, wer sich die Schrift gelten läßt, auch das von ihr Vorausbezeugte, jetzt Geschehende anerkennen muß. Ihre Vorausbezeugung desselben ist freilich nur eine mittelbare: aus der in Gestalt einer Verheißung an Abraham weissagungsweise ergangenen Heilsverkündigung für die Völkerwelt will sie entnommen sein. Der Apostel bedient sich nämlich des seltenen Verbums *προευαγγελίζεσθαι*, um auszudrücken, daß dieselbe Heilsverkündigung für die Völkerwelt, welche gegenwärtig ergeht, schon damals, als die Berufung Abraham's in Schrift verfaßt wurde, im Voraus ergangen ist, sofern das Gotteswort seiner Berufung *ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη*, oder im Grundtexte וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה lautet.

Wo בָּרֵךְ und das *εὐλογεῖν* der biblischen Sprache von Gott gebraucht werden, bezeichnen sie, da Gottes Wort mächtig ist, sich

---

[1]) vgl. Bengel z. d. St. [2]) so z. B. Usteri. [3]) vgl. Bisping z. d. St.

selbst zu verwirklichen, ein Segnen mit der That. Von solcher göttlichen Segnung heißt es hier, sie werde der ganzen Völkerwelt in der Weise zu Theil werden, daß sie sich ihr in Abraham als dem zuerst Gesegneten vermittelt[1]). Soll ihr aber das Gut, welches Gott der Menschheit zugedacht hat, in dieser Weise zu Theil werden, so bedarf sie hiezu keiner andern Gerechtigkeit, als derjenigen, welche den Abraham selbst geeignet machte, die Erfüllung dieser Verheißung, sofern sie zunächst eine ihm gegebene, auf ihn bezügliche war, zu empfangen. Was Gott dem Abraham für Gerechtigkeit geachtet hat, woraufhin er sich ihn für gerecht hat gelten lassen, darin, also im Glauben müssen sich die Völker, nämlich die außer ihm und seinem leiblichen Geschlechte befindlichen Völker[2]), mit ihm zusammenschließen, um der Segnung theilhaft zu werden, deren durch ihn vermittelter Empfang ihnen zugedacht ist. Wenn also die Schrift gesagt hat, *ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη*, so hat sie dies gethan, weil sie das, was jetzt geschieht, die gegenwärtige göttliche Gerechterklärung des gläubigen Völkerthums vorhergesehen hat, und dient Ersteres Letzterem zum Beweise. Denn nur Mißkennung der Gedankenverbindung kann auf den Irrthum bringen, als ob der Inhalt des Participialsatzes schon anderweitig feststehen müsse[3]), und Verwirrung derselben ist es, wenn man unter der verheißenen Segnung die Rechtfertigung versteht[4]), oder letztere unter erstere befaßt[5]), oder beide Begriffe zwar unterscheidet, aber hier beliebig mit einander abwechseln läßt[6]). Die *δικαιοσύνη* ist derjenige Stand des Menschen, ohne welchen ihm die *εὐλογία*, das der Menschheit zugedachte Gut, nicht zu Theil wird. Es fragte sich also für die Leser, was dazu gehört, um Gottes Urtheil so für sich zu haben, daß man den Segen empfängt, welchen Gott geben will. Die Antwort auf diese Frage hat sie der Apostel zuerst aus ihrer eigenen Erfahrung entnehmen lassen, indem sie ja in Folge ihres Glaubens des Gutes des heiligen Geistes theilhaft sind; zum Andern beant=

---

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 103, gegen Delitzsch z. Gen. 12, 3. [2]) gegen Winer, Baumgarten=Crusius u. A. [3]) so Wieseler. [4]) so Usteri, Meyer. [5]) so Wieseler. [6]) so Rückert.

wortet er sie ihnen jetzt durch Hinweisung erstlich auf die Gerechtigkeit Abraham's, welche darin bestand, daß er Gotte glaubte und Gott ihm dies für Gerechtigkeit gelten ließ, wornach sich bemißt, was im heilsgeschichtlichen Sinne zu einem Angehörigen des Geschlechtes Abraham's macht, und zweitens durch Hinweisung auf die Schrift, als welche insonderheit für das Völkerthum, zum Beweise, daß dessen Rechtfertigung mittelst Glaubens geschehen sollte, einen Segensempfang in Aussicht stellt, der sich ihm in Abraham vermittelt, und demnach an keine andere Bedingung geknüpft ist, als daß es mit Abraham in die Gemeinschaft seines Glaubens tritt: worauf er nun von dem mit Abraham gesetzten Anfange der Geschichte Israel's zur Gegenwart übergeht, wo die wesentliche Heilsverwirklichung, welche den Zielpunkt dieser Geschichte ausmacht, in einer Art und Weise geschehen ist, die wiederum bestätigt, daß Glaubensgerechtigkeit die alleinige Bedingung des Segensempfangs ist, indem sie darnach angethan war, einen solchen Segensempfang zu ermöglichen und herbeizuführen.

Beweis aus dem Zielpunkte, derselben 3, 9—14.

Mit den Worten ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ geht er zu dieser Gegenwart über. Keine Folgerung ist dies, bei welcher die Richtigkeit des mit ὥστε angeschlossenen Satzes von der Richtigkeit des vorhergegangenen abhängen wollte: eine Auffassung, die nicht zur Bedeutung von ὥστε paßt, als welches nicht ein Folgendes aus einem Vorherigen abzuleiten, sondern die Uebereinstimmung auszudrücken dient, mit welcher sich das Folgende an das Vorherige anschließt[1]). Am allerwenigsten zieht der Apostel einen Schluß aus dem Nächstvorhergangenen[2]), wo es sich doch um das Völkerthum insonderheit gehandelt hat, während er jetzt ohne solche besondere Beziehung fortfährt „und so werden denn diejenigen, welche als Glaubende zu Gott stehen, zusammt dem gläubigen Abraham gesegnet". Eine Thatsache der Gegenwart sagt er damit aus, welche mit dem aus dem Anfange der Heilsgemeinde und aus der ihn beurkundenden Schrift zuvor Beigebrachten in einer Uebereins-

[1]) vgl. z. B. Matth. 19, 6; 23, 31; Röm. 7, 4. 12; 13, 2; 1 Kor. 3, 7; 7, 38; 14, 22; 2 Kor. 4, 12; 5, 16. 17; Gal. 3, 24; 4, 7. [2]) so z. B. Baumgarten-Crusius, Meyer, Wieseler.

stimmung steht, vermöge deren sie für den, welcher von dort her kommt, nichts Befremdliches haben kann [1]). Wie sie aber solchermaßen zu dem Vorausgegangenen in Beziehung gesetzt ist, so heißt es auch nicht blos εὐλογοῦνται, sondern εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ, wo σύν die Gemeinschaft ausdrückt, in welche die Gläubigen der Gegenwart dadurch, daß sie den Segen empfangen, mit Abraham zusammenbeschlossen werden [2]), dessen Segensempfang begonnen hat, als die ihm gegebene Verheißung sich zu erfüllen anfing [3]), und sich so lange fortsetzt, bis ihre Erfüllung vollendet ist [4]). Denn weit entfernt, daß σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ eine Erklärung des ἐν σοί und dieses ἐν mit jenem σύν gleichbedeutend sein sollte [5]), betont der Apostel, wo er an das ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη erinnert, daß in Abraham der ganzen Völkerwelt Segensempfang vermittelt sein werde, um zu zeigen, daß dessen einzige Bedingung ihr Anschluß an den ist, welchem Gott seinen Glauben für Gerechtigkeit erachtet hat, während er darnach, wo er von den Gläubigen aussagt, daß sie den Segen wirklich empfangen, diesen ihren Segensempfang als einen solchen bezeichnet, welchen sie mit dem auch gleich ihnen gläubigen Abraham gemein haben. Glaube und nur Glaube ist die Bedingung des ἐνευλογεῖσθαι ἐν τῷ Ἀβραάμ auch für die Nichtisraeliten, welche also ihre Zugehörigkeit zum Völkerthume nicht hievon ausschließt; und wo diese und nur diese allein gleichviel von wem erfüllt ist, da geschieht ein εὐλογεῖσθαι σὺν τῷ Ἀβραάμ, ein Segensempfang, welchen die Gläubigen mit Abraham theilen, wie Abraham den Glauben mit ihnen gemein hat.

Daß es mit Letzterm seine Richtigkeit hat, beweist nun der Apostel durch Erinnerung an die Art und Weise, wie und wie allein es zur Verwirklichung des verheißenen Heils, zum Empfange des heiligen Geistes gekommen ist. Denn nicht den einen Satz des 10. Verses, sondern das ganze in V. 10—14 enthaltene Gefüge von Sätzen schließt er mit γάρ an, in welchem V. 10 nur die nothwendige Einleitung zu dem eigentlichen Beweissatze bildet.

---

[1]) vgl. z. B. Xenoph. Anab. 1, 7, 7; 1, 9, 28; 2, 2, 17; und Ellicott z. d. St. [2]) vgl. z. B. Ps. 26, 9. [3]) vgl. Hebr. 6, 15. [4]) vgl. Röm. 4, 13. [5]) so z. B. Olshausen, Baumgarten-Crusius.

Dieser Vers nämlich für sich allein besagt nichts weiter, als daß derjenige, welcher sein Verhältniß zu Gott ein durch gesetzliches Thun bestimmtes sein läßt, solange einem Fluche unterliegt, bis sein ganzes Leben eine Erfüllung alles im Gesetze Gebotenen gewesen sein wird. Hierin einen Beweis für den Satz zu sehen, daß diejenigen, welche ihr Verhältniß zu Gott ein durch Glauben bestimmtes sein lassen, den Segen empfangen, ist nur dadurch möglich, daß man den Gedanken unterschiebt, entweder den Gläubigen müsse der Segen zu Theil werden, oder den Gesetzlichen [1]), und dann die Letzteren als vielmehr unter dem Fluche Befindliche oder, was eine weitere Unterschiebung ist, als vielmehr vom Fluche Betroffene [2]) vom Segen ausgeschlossen findet. Aber unter einem Fluche sein und dem Fluche verfallen sein, ist zweierlei. Denn es gilt der Fluch oder das in ein Fluchwort [3]) gefaßte Verderben demjenigen, welcher das Gesetz irgendwann und in irgend einem Stücke unerfüllt läßt; unterstellt dagegen ist ihm jedweder, der unter dem Gesetze ist [4]), indem ihn der mit dem Gesetze verbundene Fluch unter sich begreift, auch wenn er ersterm bis ans Ende gehorsam und also von letzterm unbetroffen bliebe. Sollte nun der zehnte Vers einen selbstständigen Beweis für die Aussage des neunten bieten, so könnte er nur darin bestehen, daß die Verwirklichung des Segens an den Gesetzlichen durch deren Unterstellung unter einen Fluch unmöglich gemacht sei, und also entweder ganz unterbleiben oder den Gläubigen zu Theil werden müsse. Aber damit wäre ja nicht bewiesen, was bewiesen werden soll, daß die Gläubigen jetzt thatsächlich, wie es jenes Schriftwort zuvor verkündigt hat, den Segen empfangen. Es wird also, was von der Unterstellung der Gesetzlichen unter einen Fluch gesagt ist, den Beweis selbst nur einzuleiten dienen [5]).

Oder ergänzt sich der Beweis etwa schon durch den folgenden Satz ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, in welchem, wenn er wirklich so lautet, δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ eine gleichbedeutende Verbindung ist, wie 2, 17 δικαιοῦσθαι ἐν Χριστῷ [6]), und

[1]) so Meyer. [2]) so Wieseler. [3]) Deut. 27, 26. [4]) vgl. z. B. Gal. 4, 4. [5]) vgl. Holsten a. a. O. S. 29. [6]) gegen Rückert, de Wette, Wieseler u. A.

von *δικαιοῦσθαι παρὰ τῷ θεῷ* das Gleiche gilt, was oben über *δικαιοῦσθαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* gesagt worden ist [1]? Bringt etwa dieser Satz die sonst mit Grund vermißte [2]) Ergänzung des im zehnten Verse gegebenen Beweises dadurch, daß er hinzufügt, mittelst Gesetzes gelange offenbar Niemand dazu, bei Gotte gerecht zu sein? [3]). Der hieran mit *ὅτι* angeschlossene Satz müßte dann den Grund angeben, warum dies offenbar ist. Wer ihn hiefür nimmt, wird jedoch keinen Falls geltend machen dürfen, daß der Apostel mit den Worten *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* die Schrift zum Beweise beiziehe [4]). Denn so gewiß er Schriftworte statt eigener verwenden kann, ohne sie ausdrücklich als solche zu bezeichnen, so selbstverständlich ist andererseits, daß er sich nicht zu dem Zwecke auf die Schrift berufen kann, um Eigenes aus ihr zu erhärten, ohne ausdrücklich zu betonen, daß der beweisende Satz ein Schriftwort ist: weshalb sich denn auch hinter *δῆλον* ein bei solcher Auffassung allerdings viel mehr als im 10. Verse erforderliches *γέγραπται γάρ* in Handschriften eingeschoben findet. Also nicht in der Eigenschaft und mit der Geltung eines Schriftworts, sondern nur als eine des Beweises nicht bedürftige Wahrheit müßte der mit einem Schriftworte ausgedrückte Satz *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*, so wie hernach auch der andere das Wesen des Gesetzes aussagende *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς* geltend gemacht sein. Was den letztern anlangt, so hat er Lev. 18, 5, wo es heißt, וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־חֻקֹּתַי וְאֶת־מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם אֲנִי יְהוָה, den Sinn einer Verheißung für diejenigen, welche das Gesetz halten. Auf וָחַי בָּהֶם liegt dort der Ton, was eben so wie *ζήσεται ἐν αὐτοῖς* die Gesetzesbestimmungen unter der Bedingung ihrer Einhaltung als solche bezeichnet, in welchen sich dem Menschen vermittelt, daß er das Leben hat, und zwar nicht etwa das Leben im Sinne irdischen Wohlseins [5]), sondern in dem vollen Sinne des Worts, in welchem dem Menschen das Leben ein Gut ist. [6]). Die Frage,

---

[1]) gegen Wieseler S. 192 f. [2]) vgl. Rückert z. d. St. [3]) so de Wette. [4]) so besonders Jatho. [5]) gegen Krehl u. van Hengel z. Röm. 10, 5. [6]) vgl. Ezech. 20, 11; Neh. 9, 29.

wie der Apostel hier und Röm. 10, 5 diesen Ausspruch des Gesetzes vielmehr so verwenden konnte, daß er den Ton auf ὁ ποιήσας αὐτά legt, und also, zwar nicht die Unmöglichkeit, durch das Gesetz zum Leben zu gelangen, als welches die unerfüllbare Forderung stelle, es zu thun[1]), wohl aber die Abhängigkeit des Lebens von der vorausgegangenen Erfüllung der Gesetzesbestimmungen darin ausgedrückt sein läßt, diese Frage ist eine und dieselbe mit der andern, wie der Apostel von dem heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetze überhaupt so sprechen konnte, als sei es nur dazu vorhanden, um übertreten zu werden, und hiedurch Erkenntniß der Sünde zu wirken. Daß er es auch anders anzusehen wußte, erhellt aus Röm. 4, 11, wo er von der Beschneidung, diesem Anfange des Gesetzes sagt, Abraham habe sie als ein Siegel seiner Glaubensgerechtigkeit erhalten. Wer das Gesetz in seinem heilsgeschichtlichen Zusammenhange mit der Verheißung auffaßte, dem war es eine der Verheißung gleichartige gnädige Offenbarung Gottes, als welcher seinen Heilsrathschluß kund gethan hat, damit er geglaubt werde, und sein gebietendes Gesetz, damit der durch Glauben Gerechte wisse, wie er zu wandeln habe. Solche Auffassung desselben ist vorausgesetzt, wenn ihm jene ernstliche Zusage beigegeben wird: sie ist an eine gleiche Gesetzeserfüllung geknüpft, wie der Apostel sie auch fordert[2]). Wo dagegen das Gesetz aus seinem heilsgeschichtlichen Zusammenhange gelöst und als eine neben der Verheißung hergehende Offenbarung gefaßt wurde, da war es lediglich eine Summe von Forderungen, welche allesammt und allezeit erfüllt haben mußte, wer sich jener Zusage, die aber eben nicht ihm in Wahrheit gegeben war, getrösten wollte. Da es nun der Apostel mit solchen zu thun hatte, welche das Gesetz als eine außerhalb Christi bestehende, selbstständige Forderung ansahen und deren Erfüllung neben dem Glauben an ihn zur Bedingung des Heils machten; so kehrt er den Wortlaut jener Zusage in der Weise gegen sie, daß er die Bedingung derselben im Sinne ihrer Auffassung des Gesetzes geltend macht.

---

[1]) gegen Philippi z. Röm. 10, 5. [2]) vgl. Röm. 13, 8—10.

So gewendet, entspricht nun allerdings der aus Lev. 18, 5 entnommene Satz dem ihm vorhergehenden ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, während sich andererseits der Ausdruck des letztern nur bei solcher Auffassung des Gesetzes begreift. Man hat sich zwar eingeredet, der Ausdruck οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως sei nur zum Zwecke besserer Uebereinstimmung mit dem Satze ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται gewählt, und wolle deshalb nicht genau genommen sein[1]). Aber dadurch ist man der Mühe nicht überhoben, sich ihn zu verständlichen. Erklärt man, das Gesetz habe Nichts mit dem Glauben zu thun[2]), oder es fordere ihn nicht[3]), so begreift sich nicht, wie dies in den Worten liegen soll; und erklärt man, das Gesetz sei kein Institut, welches den Glauben zum Principe seines Wesens und Wirkens habe[4]), so können dies zwar die Worte bedeuten, aber die Verneinung hat etwas Befremdliches, weil der Gegensatz lauten müßte, das Gesetz habe die Werke zum Principe seines Wesens und Wirkens, was doch schwerlich einen verständigen Sinn gibt. Klarer dürfte der Sinn des Ausdrucks werden, wenn wir das oben zu der Redensart εἶναι ἔκ τινος Bemerkte auf ihn anwenden, daß immer aus dem Zusammenhange entnommen sein will, in welcher Beziehung das mit ἐκ benannte Verhältniß gemeint ist. Wenn von einem Menschen in seiner Beziehung zu Gott verneint wird, daß er ἐκ πίστεως, so ist die Meinung, daß er nicht den Glauben das sein Verhältniß zu Gott Bestimmende sein läßt. Wird es dagegen vom Gesetze verneint, welches eine göttliche Ordnung des Verhältnisses der Menschen zu Gott ist, so wird diese Ordnung desselben als eine solche bezeichnet, welche es durch etwas Anderes, als den Glauben, bestimmt sein läßt: wornach es also mit demjenigen Wege, das Leben zu erlangen, welchen der Satz ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται benennt, unverträglich erscheint.

צַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה lautet dieser Satz Hab. 2, 4. Er steht dort einer Beschreibung der Vermessenheit und Gewaltthätigkeit des Machthabers gegenüber, von welchem verheißen ist, daß er

---

[1]) so Rückert. [2]) so z. B. Schott, de Wette. [3]) so Chrysostomus, Theodoretus u. A. [4]) so Meyer.

ein Ende nehmen werde mit Schrecken. Doch folgt aus diesem Gegensatze keineswegs, daß אֱמוּנָה in der Bedeutung „Redlichkeit" gemeint ist[1]). Da unmittelbar vorher der Prophet über das neue Unheil einer neuen weltbezwingenden Macht, welche hinter der assyrischen in Aussicht tritt, durch den tröstlichen Zuspruch Jehova's beruhigt worden ist, er solle seine Offenbarung nur immerhin für ein künftiges Geschlecht aufschreiben, die Weissagung von dem endlichen Ausgange der Dinge werde doch noch, ob es sich auch damit verziehe, seiner Zeit in Erfüllung gehen; so ist אֱמוּנָה in demselben Sinne, in welchem es von Gott als dem bei seiner Zusage fest bleibenden gebraucht wird[2]), dies Mal Bezeichnung eines menschlichen Verhaltens, nämlich des Verhaltens dessen, der ohne Wanken an der ihm geltenden göttlichen Zusage festhält[3]), wie ja das neutestamentliche πίστις ganz in derselben Weise von Gott und Menschen gleichermaßen gebraucht vorkommt[4]). Wie es nun Lev. 18, 5 hieß וָחַי בָּהֶם, so heißt es hier בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה; und war dort nicht blos von irdischem Wohlsein die Rede, wie viel mehr hier, wo der Gerechte auf den endlichen Ausgang des gegenwärtigen Weltlaufs, auf die schließliche Erfüllung der Verheißung hingewiesen wird[5])! Im Gegensatze zu dem endlichen Verderben des vermessenen und gewaltthätigen Machthabers wird der Gerechte in Folge dessen, daß er sich an die göttliche Verheißung gehalten hat, ohne von ihr zu lassen und an ihr irre zu werden, das Leben haben im vollen Sinne des Worts. In der Septuaginta erscheint nach der sicher ursprünglichen Lesart der Gedanke dadurch geändert, daß בֶּאֱמוּנָתִי mit ἐκ πίστεώς μου übersetzt, und also die worthaltende Treue Gottes es ist, welche dem Gerechten eine Zukunft des Lebens sichert. Paulus dagegen behält zwar die Uebersetzung ἐκ πίστεως bei[6]), während er auch ἐν τῇ πίστει αὐτοῦ hätte schreiben können, aber ohne der Septuaginta in ihrer Veränderung des Gedankens zu folgen. Doch gibt er auch das Suffixum des Grundtextes nicht wieder, weil ihm hier

---

[1]) so Hitzig z. d. St. [2]) vgl. z. B. Ps. 89, 2. 50. [3]) vgl. Delitzsch z. Hab. 2, 4. [4]) vgl. z. B. Röm. 3, 3 mit 4, 20. [5]) gegen Wieseler. [6]) vgl. Delitzsch z. Hebr. 10, 38.

wie Röm. 1, 17 nur darum zu thun ist, das zum Leben gereichende Verhalten überhaupt zu benennen, während Hab. 2, 4 vermöge des obwaltenden Gegensatzes das Subjekt betont ist, dessen Glaube machen wird, daß ihm das Leben zu Theil wird. Denn daß Paulus an beiden Stellen ἐκ πίστεως mit ζήσεται verbindet und nicht, gegen Grundtext und Septuaginta, mit ὁ δίκαιος[1]), gleich als hieße es ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος, und gleich als wäre der Gegensatz, daß der aus Werken Gerechte das Leben nicht haben wird, das ist beide Male durch den Zusammenhang gesichert, da Röm. 1, 17 gesagt sein will, was es ist, das uns Heil und Leben gewinnen läßt, wenn Gottes Zorn sich offenbart, und an der vorliegenden Stelle ἐκ πίστεως ζήσεται an ἐν αὐτοῖς ζήσεται seinen Gegensatz hat.

Mit Schriftworten redend, aber ohne sie als solche einzuführen, hat der Apostel den Glauben als dasjenige benannt, was Leben in seinem Gefolge hat, und an die hiemit unverträgliche Beschaffenheit des Gesetzes erinnert, welches die Verheißung des Lebens an die Bedingung knüpft, daß man zuvor seine Gebote erfüllt habe. Sollte dies nun geeignet sein, den Grund vorzustellen, warum offenbar ist, daß Niemand mittelst Gesetzes bei Gott gerecht wird? Denn so würde man das Verhältniß der Sätze jedenfalls richtiger ausdrücken, als wenn man von einem Syllogismus sagt, dessen Obersatz ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, dessen Untersatz ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς, und dessen Schlußsatz ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ[2]) sei, während doch weder der erste noch der zweite dieser Sätze vom Gerechtwerden handelt, sondern vom Leben, der dritte dagegen nur vom Gerechtwerden und nicht vom Leben. Ein Schluß aus jenen beiden würde vielmehr dahin lauten, daß der Glaube, welcher für den Gerechten das Leben in seinem Gefolge hat, mit dem Gesetze unverworren ist. Aber auch zur Begründung können sie dem ersten nicht dienen sollen. Denn nicht nur müßte dann ἐκ πίστεως mit ὁ δίκαιος verbunden sein wollen, weil es sich darum handelte, wie man gerecht wird, sondern es wäre auch

---

[1]) so z. B. Bengel, Rückert, Usteri, Meyer z. d. St. [2]) so namentlich Meyer.

nicht abzusehen, wie deshalb, weil der in Folge Glaubens Gerechte das Leben haben wird, das Gesetz aber nicht Glaubens Art hat, offenbar sein soll, daß mittelst Gesetzes Niemand in Gottes Augen gerecht wird. Nur die Verbürgtheit der Thatsache, daß der in Folge Glaubens Gerechte, oder vielmehr, wie es eigentlich heißen müßte, daß nur er das Leben haben wird, also die alsdann ausdrücklich geltend zu machende Schriftstelle dieses Inhalts könnte eine solche Begründung abgeben. Da nun überdies ein ὅτι, statt dessen ja bequemer γάρ stehen könnte, hinter δῆλον eher nach einem „daß", als nach einem „weil" aussieht, so begreift sich, daß man den Versuch gemacht hat, das Verhältniß der Sätze umzukehren und den zweiten durch den ersten begründen zu lassen[1]), während doch die Thatsache, daß Niemand mittelst Gesetzes gerecht wird, von der man allerdings glauben sollte, daß sie hier eben so wenig als oben 2, 16 erst bewiesen zu werden brauchte, nur den Grund abgeben könnte, weshalb, nicht aber einen Beweis dafür, daß der in Folge Glaubens Gerechte — denn so müßte es auch in diesem Falle heißen — das Leben haben wird. Aber mag man das Verhältniß der Sätze in der einen oder der andern Weise fassen, immer bleibt schließlich ein zwiefacher Uebelstand, nämlich erstens, daß in V. 11—12, welche doch einen selbstständigen Bestandtheil des Gedankengangs bilden sollen, nichts enthalten ist, was zwischen dem vorher und dem nachher auf den Fluch des Gesetzes Bezüglichen als Mittelglied diente, und zweitens, daß in V. 13 eben so unvorbereitet als unverknüpft eine Aussage von Christo eintritt, deren Subjekt nur im Gegensatze zu einem andern so nachdrücklich vorangestellt sein kann, welches das, was er geleistet hat, Erlösung aus dem Fluche des Gesetzes, nicht leistet, und von der man deshalb erwarten sollte, daß sie einem Satze gegenübertritt, welcher die Unmöglichkeit, auf gesetzlichem Wege zur Erledigung vom Fluche des Gesetzes zu gelangen, zu seinem Inhalte hat. Dies ist aber nur dann der Fall, wenn sie an dem Satze ὅτι ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ ihren Vordersatz hat, und, was dazwischen

[1]) vgl. Flatt z. d. St.

liegt, Fortsetzung dieses Vordersatzes ist. Wäre dies das Verhältniß von V. 11—12 zu V. 13—14, so verschwänden alle bisher den Weg verlegenden Schwierigkeiten, und V. 11—14 als Eine Periode würde sich in Verbindung mit V. 10 als die zureichende und angemessene Begründung des 9. Verses ausweisen, indem sich aus den beiden Thatsachen, daß alle, die ihr Verhältniß zu Gott durch gesetzliches Thun bestimmt sein lassen, einem Fluche unterstehen, und daß Christus daraus erlöst hat, für die Gegenwart ergeben würde, daß diejenigen, welche jetzt ihr Verhältniß zu Gott durch Glauben bestimmt sein lassen, die verheißene Segnung empfangen.

So und nicht anders gestaltet sich aber das innere Verhältniß dieses ganzen Satzgefüges, sobald man *δῆλον*, das ohnehin wahrscheinlicher zu ihm gehörige, als von ihm abzutrennende *ὅτι* in derselben Weise an sich ziehen läßt, wie es 1 Kor. 15, 27[1]) und 1 Tim. 6, 7 der Fall ist, und also *δηλονότι* schreibt[2]) oder doch *δῆλον ὅτι* adverbialisch nimmt[3]) und es so dem Satze *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* angehören läßt, welcher nun sammt dem sich ihm anschließenden *ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς* erklärungsweise[4]) neben *ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ* steht, und so einen Bestandtheil des Vordersatzes zu *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου* bildet. Geeignet, an den verneinenden Satz, daß mittelst Gesetzes Niemand bei Gott gerecht wird[5]), mit einem „nämlich" angefügt zu werden, ist das hinter *δῆλον ὅτι* Folgende ohne Zweifel, da es Aussage der thatsächlichen Wirklichkeit ist, durch welche das Verneinte ausgeschlossen erscheint. Es ist aber auch unschwer zu erkennen, warum der verneinende Satz dieser Beifügung bedurfte. Was Christus gethan hat, will nämlich nicht blos darin begründet sein, daß Gesetz kein Mittel ist, gerecht zu werden, sondern entsprechend dem Zwecke, zu welchem er es gethan hat, auch darin, daß es eine wirkliche Zukunft des Lebens gibt, welche aber zu ihrer Voraussetzung hat, daß der Mensch gerecht sei, und ihm dann in Folge Glaubens zu Theil wird, womit das Gesetz, wel-

---

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 659. [2]) vgl. Holsten a. a. O. S. 29. [3]) vgl. Bengel z. d. St. [4]) vgl. z. B. Plato de republ. 372 C. u. überh. Stallbaum z. Plato Gorg. 487 D. [5]) vgl. Röm. 2, 13.

ches nicht Glaubens Art hat, sondern das Leben von der Erfüllung seiner Forderungen abhängig macht, von der Bedingung, unter welcher der Gerechte das Leben haben wird, ausgeschlossen ist. Hierin liegt nicht nur, was der Apostel oben 2, 16 so ausgedrückt hat, ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, sondern auch, wie er eben dort hinzufügt, daß es mit dem Glauben an Christum Jesum darauf abgesehen sein muß, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου. Um dies Letztere handelte es sich ja in dieser Beweisführung. Denn nicht, daß es des Glaubens an Jesum nicht bedürfe, um gerecht zu werden, war den galatischen Christen eingeredet worden, sondern daß sie, nachdem sie gläubig geworden, doch noch um des verheißenen Gutes und Segens theilhaft zu sein, eines δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ bedürfen. Indem der Apostel an die Verneinung ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ jenen bejahenden Satz sammt seiner verneinenden Vervollständigung anfügt, lehrt er die Unbedingtheit, mit welcher das οὐδείς gemeint ist, nämlich nicht blos im Gegensatze zum Gläubigen, sondern auch von diesem selbst, als welcher der Gerechte ist, der das Leben haben wird, aber es nur haben wird, wenn er es in Folge eines mit dem Gesetze unverworrenen Glaubens haben will.

Auf dieser Angabe des Grundes, warum Christus das gethan hat, was der Hauptsatz von ihm aussagt, liegt nun der Nachdruck. Wie einerseits aus dem in V. 14 als beabsichtigt und geschichtlich erreicht bezeichneten Zwecke das, was Christus gethan hat, begriffen sein will; so will andererseits das, was Christus gethan hat, mit Einschluß seines Zwecks, zu dem es geschehen ist, als in der allgemeinen Wahrheit, welche der Vordersatz auf eine jener Zweckangabe entsprechende Weise ausdrückt, begründet und demnach als deren thatsächliche Bestätigung erscheinen. Denn nicht über die Thatsache selbst will Paulus Belehrung geben, daß eine Erlösung aus dem Fluche des Gesetzes und daß sie so geschehen ist, sondern sie dient ihm in dieser ihrer Beschaffenheit zum Beweismittel für das, worüber er belehren will. Und in der That besagen seine Worte auch nichts Anderes, als was für jeden geschichtlich vorlag, der Jesum für den Christ erkannte. Was Jesu

widerfahren ist, oder was er sich hat widerfahren lassen, das bezeichnet er als eine darin vollbrachte That des in seiner Person — denn Χριστός heißt das Subjekt — erschienenen Heilsmittlers. Was dies aber für eine That, daß sie Erlösung der unter dem Gesetze Befindlichen aus dem Fluche des Gesetzes gewesen, ergab sich daraus, daß es der Mittler des Israel verheißenen Heils war, welcher sich, selbstverständlicher Maßen zum Zwecke seiner Verwirklichung des Heils, solches widerfahren ließ. Wenn der Apostel schreibt ἐξηγόρασεν ἡμᾶς, so erinnern wir uns, daß er 2, 15 ff., ehe er sich an seine heidenchristlichen Leser wandte, von sich und seinen jüdischen Glaubensgenossen gesagt hat, was es mit ihrem Glauben für eine Bewandniß habe. Im Sinne desselben Gegensatzes von ἡμεῖς und ὑμεῖς meint er jetzt das ἡμᾶς, also nicht von den Juden, noch weniger aber von den Juden und Heiden[1]), sondern von den nun an Jesum gläubigen Juden[2]). Haben sie vordem unter dem Gesetze gestanden, so sind sie auch unter dem Fluche desselben gewesen, und würden, da Niemand das Gesetz mit gesetzlichem Thun erfüllt, diesem Fluche verfallen sein und seinen Vollzug an sich zu erfahren bekommen, wenn sie nicht der erschienene Heilsmittler daraus losgekauft hätte: wobei zu bedenken ist, daß sie dann eben lediglich unter das Gesetz gestellt gewesen wären, indem es dann auch keine dahin lautende Verheißung und überhaupt für Israel keinen andern Weg des Heils gegeben hätte, als den unmöglichen des gesetzlichen Thuns. Ein ἐξαγοράζειν nennt der Apostel, was Christus gethan hat, weil er es sich Etwas kosten ließ. Was er es sich aber hat kosten lassen, besagt der Participialsatz γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, dessen ὑπέρ auch diejenigen nicht mehr „anstatt" bedeuten lassen, die es übrigens im Verhältnisse der Sache selbst liegend finden, daß Christi Fluchwerden eine Stellvertretung war[3]). Gesagt ist nur, daß es in unserer Sache geschehen ist, sei es um Schlimmes von uns abzuwenden, was in der Näherbestimmung ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, sei es um Gutes uns zuzuwenden, was in dem Absichtssatze ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν enthalten liegt[4]).

[1]) so z. B. auch Winer. [2]) vgl. Bisping z. d. St. [3]) so z. B. Meyer, Wieseler. [4]) vgl. Weber v. Zorne Gottes S. 270.

Ein Fluch kann Jemand werden für Andere, indem er solches über sie bringt, was ihr Verderben ist oder ihnen zum Verderben gereicht. Hier aber heißt es von Christo, daß er an sich selbst ein Fluch geworden ist Andern zu Gute, um sie dadurch von dem Fluche, welcher sie sonst betroffen hätte, zu erlösen. Dies aber wiederum nicht so, wie Sach. 8, 13 vorkommt הֱיִיתֶם קְלָלָה בַּגּוֹיִם, womit von den Israeliten gesagt ist, daß man unter den Heiden ihr Geschick zum Fluchworte verwendet, also dem es zugewünscht habe, welchem man fluchen wollte[1]). Wie der Apostel es meint, sagt er selbst, indem er seinen Ausdruck für das, was sich mit Christo zugetragen hat, durch die Schriftstelle Deut. 21, 23 begründet, wo es von dem Leichname eines um Verbrechens willen Hingerichteten und darnach Aufgehängten heißt, er solle nicht über Nacht hängen bleiben, sondern selben Tags noch begraben werden, כִּי קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי. Einer solchen Vorschrift bedurfte es für den Fall, daß der getödtete Verbrecher als einer, an dem man die Rache des Verbrechens sehen sollte, zur Schau ausgestellt wurde, da solche Schaustellung länger währen zu lassen, als ihr Zweck forderte, eine sittliche Unziemlichkeit war. Dann durfte sie aber also keine Nacht überdauern, da sie bei Nacht keinen Zweck hatte und also lediglich das heilige Land verunreinigte. Daß ein in dieser Weise Aufgehängter ganz besonders ein Fluch, ein dem Fluche oder der Strafe sonderlich Verfallener sei[2]), sagt die Stelle nicht, und noch weniger, daß am Kreuzestode, von welchem sie ja gar nicht handelt, speciell der Fluch Gottes hafte[3]). Jeder, an welchem Verbrechens wegen die Todesstrafe vollzogen wurde, war קִלְלַת אֱלֹהִים: als persönliche Verwirklichung des göttlichen Fluchs wird er so genannt. Das Aufhängen des Leichnams diente nur, die erfolgte Verwirklichung dieses Fluchs zur Schau zu stellen; und nur damit man es nicht für etwas Gleichgültiges achte, wie lange er hängen bleibe, wird an jener Stelle daran erinnert, daß der Aufgehängte ein Gottesfluch sei und als solcher aus dem Lande hinweggeschafft werden müsse, welches die Stätte des gött-

[1]) vgl. Köhler z. d. St. [2]) so z. B. Schultz z. Deut. 21, 23. [3]) so Thomasius Christi Person und Werk III. 1 S. 73.

lichen Segnens ist. Der Apostel hätte nun am Grundtexte bleiben und קִלְלַת אֱלֹהִים seinem eigenen Ausdrucke *γενόμενος κατάρα* entsprechend mit *κατάρα θεοῦ* wiedergeben können. Wenn er statt dessen auch von der Septuaginta darin abweicht, daß er nur *ἐπικατάρατος* schreibt, nicht *κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ*, so muß er dafür allerdings einen bestimmten Grund gehabt haben, und ich wüßte keinen andern, als daß er Anstand nahm, Jesum auch nur mittelbarer Weise einen von Gott Verfluchten zu nennen, oder gar geradezu von ihm zu sagen, daß er ein Gottesfluch geworden sei[1]). Um so weniger kann er aber dann gemeint gewesen sein, was Jesu widerfahren ist, so vorzustellen, als ob er denselben Fluch Gottes, welcher die unter dem Gesetze Befindlichen betroffen haben würde, stellvertretend an sich erfahren habe. Gerade das läßt er weg, was ihm in solchem Falle das Wesentlichste gewesen wäre, und sagt nur, ein Fluch, persönliche Verwirklichung eines Fluchs sei Christus geworden, wie dies von jedem galt, an welchem der auf Verbrechen gelegte Fluch des Gesetzes zur Verwirklichung gekommen war, mochte ihm dies schuldiger oder unschuldiger Weise widerfahren sein. Denn betroffen hatte ja der Fluch des Gesetzes auch den unschuldig Hingerichteten, und Gottes Verhängniß war es, daß ihm dies widerfuhr; nicht aber hatte Gott den auf Verbrechen gelegten Fluch an ihm vollzogen[2]). In diesem Sinne also sagt der Apostel von Christo, daß er ein Fluch geworden[3]). Als er am Kreuze hing, wie dort der getödtete Verbrecher, so er in seinem Todesleiden selbst zur Schau ausgestellt, da war er eine persönliche Verwirklichung des auf Verbrechen gelegten Fluchs, aber nicht dadurch, daß Gott seinen Fluch an ihm vollzog, sondern dadurch, daß er über ihn verhängte, das zu erleiden, was Menschen ihm als Vollzug des von ihm nicht verwirkten und ihm nicht geltenden Fluchs des Gesetzes anthaten. Wer ihn aber für den Christ Gottes erkannte, der sah hierin einen Vorgang der Heilsverwirklichung, dessen es nicht bedurft hätte, wenn das Gesetz ein

---

[1]) vgl. Bähr in d. theol. Stud. u. Krit. 1849 S. 928 ff. [2]) gegen Weber v. Zorne Gottes S. 272. [3]) so gegen m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 332 ff.

Mittel wäre, gerecht zu werden, indem dann Gesetzeserfüllung für die Einzelnen der Weg gewesen wäre, des auf Uebertretung des Gesetzes gelegten Fluchs ledig zu gehen und des jetzt zu verwirklichenden Segens theilhaft zu sein. Einer Heilsverwirklichung mittelst solchen Widerfahrnisses des Heilsmittlers konnte es nur deshalb bedürfen, weil eine Sühnung von Gesetzesübertretungen erforderlich war, welche den unter dem Gesetze Befindlichen galt und, wenn sie sich ihrer im Glauben trösteten, auch zu Gute kam. Sie also hat der Heilsmittler damit, daß er ein Fluch ward, losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, und zwar nicht nur, daß er sie nicht betraf, sondern auch, daß sie ihm nicht mehr unterstanden, da sie nun dem angehörten, welcher sie losgekauft hatte, und nicht mehr dem Gesetze.

Einen doppelten Absichtssatz schließt der Apostel an diese Aussage von Christo an. Denn daß beide Absichtssätze einander nebengeordnet sind und beide von dem seinen participialen Nebensatz einschließenden Hauptsatze des 13. Verses abhängen, ist so sehr das Nächstliegende, daß es besonderer Nöthigung bedürfte, um den zweiten vom ersten und diesen oder beide von dem participialen Nebensatze abhängen zu lassen. Ist doch dies alles mit dem Gedankenverhältnisse der Sätze unter sich unverträglich. Denn der erste Absichtssatz besagt, daß den Heiden zu Gute kommen sollte, was Christus den Juden zum Heile gethan hat, und der zweite, auf welche Weise nun vermöge dessen, was Christus gethan hatte, nämlich daß nun durch den Glauben das Heilsgut denen wirklich zugewendet werden sollte, welchen unter dem Gesetze nur der Vollzug seines Fluchs in Aussicht gestanden hätte. Dort hat das vorangestellte *εἰς τὰ ἔθνη* den Ton gegenüber dem mit Betonung vor *ἐξηγόρασεν* stehenden *ἡμᾶς*, und hier hat das an letzter Stelle befindliche *διὰ τῆς πίστεως* den Ton gegenüber dem Gesetze, aus dessen Fluche Christus die Juden erlöst hat: eine Verschiedenheit des Gegensatzes, welche übrigens nicht ausschließt, daß *λάβωμεν*, wie es in diesem Zusammenhange nicht anders möglich ist, nur die Juden, die nun gläubig gewordenen, zum Subjekte hat. *Ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ* im ersten und *ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* im zweiten Satze ist wesentlich eins und dasselbe. Denn der Segen

Abraham's in seiner Verwirklichung, in welcher er hier verstanden sein will, ist das Leben, nicht die Rechtfertigung [1]); der Geist aber, welcher hier vermöge des epexegetischen Verhältnisses von τοῦ πνεύματος zu τὴν ἐπαγγελίαν als das verheißene Gut bezeichnet wird, wie er anderwärts [2]) τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας heißt, ist des Lebens wirksamer Grund. Weder den Juden noch den Heiden hatte das Leben, welches den Inhalt der Verheißung und damit den an Abraham geknüpften Segen ausmacht, zu Theil werden können, so lange die Gemeinde Gottes, Abraham's Geschlecht, unter dem Gesetze stand: den Juden nicht, weil das Gesetz kein Mittel war, gerecht zu werden, Gerechtigkeit aber die Voraussetzung des Lebens ist, und den Heiden nicht, weil sie hätten Juden werden müssen, um dem Geschlechte anzugehören, welches die Gemeinde Gottes war. Nun aber der verheißene Heilsmittler in der Person Jesu erschienen ist und seine Heilsverwirklichung in der Art vollbracht hat, daß er es sich den Tod am Kreuze hat kosten lassen, um die Juden aus dem Fluche des Gesetzes zu erlösen, wornach nun die Gemeinde Gottes Gemeinde des zu solchem Zwecke gekreuzigten Jesus ist; gelangt der Segen Abraham's an die Heiden, wenn Christus Jesus zu ihnen kommt, und werden die Juden durch den Glauben des verheißenen Geistes theilhaft, in dessen Besitz sie durch gesetzliches Thun nicht hätten gelangen können. Aber dann müssen auch Heiden und Juden nichts Anderes sein wollen, als an Jesum Gläubige, indem sie aus der Art und Weise, wie die Heilsverwirklichung geschehen ist, entnehmen, daß Gesetz kein Mittel ist, gerecht zu werden. Es dient also die Art und Weise der Heilsverwirklichung mit Einschluß des Zwecks, zu welchem sie so und nicht anders geschehen ist, während alle, welche ihr Verhältniß zu Gott durch gesetzliches Thun bestimmt sein lassen, einem Fluche unterliegen, der Aussage des 9. Verses, daß die Gläubigen jetzt mit Abraham, dem Gläubigen, gesegnet werden, zur Bestätigung.

Der Apostel hat, wie zuvor aus der eigenen Erfahrung seiner Leser, so nun auch aus der heiligen Geschichte Israel's, aus

---

[1]) gegen Meyer. [2]) Eph. 1, 13.

deren Anfangspunkte und Zielpunkte in ihrer Uebereinstimmung unter sich, das zu Beweisende bewiesen. Ihre eigene Erfahrung mußte ihnen bezeugen, daß es nur des Glaubens bedarf, um mit der Gabe des heiligen Geistes gesegnet zu werden. Dasselbe aber lehrte sie der geschichtliche Anfang der Gemeinde Gottes, als welcher bezeugt, daß Glaube, den Gott für Gerechtigkeit achtet, zum Gliede derselben macht, und die von ihm handelnde Schrift, als welche insonderheit für die Völkerwelt die Betheiligung an dem Segen der Gemeinde Gottes in einer Weise in Aussicht stellt, welche die Rechtfertigung in Folge Glaubens zu deren Voraussetzung macht. Und wiederum dasselbe lehrte sie des verheißenen und nun erschienenen Heilands Kreuzestod, als dessen es nicht bedurft hätte, wenn nicht ohne ihn diejenigen, die unter dem Gesetze standen, dem Fluche des Gesetzes verfallen wären; wornach also das Gesetz nicht hilft, gerecht zu werden, sondern Gottes Absehen dahin ging, mittelst Glaubens, welcher mit gesetzlichem Thun unverworren den gekreuzigten Heilsmittler zu seinem Gegenstande hat, Juden und Heiden ohne Unterschied die Gabe des heiligen Geistes empfangen zu lassen. Denn im Unterschiede von 2, 15—21, wo der Apostel die Lehre vom Gerechtwerden durch Glauben hinsichtlich ihrer Ursprünglichkeit, wie hinsichtlich ihrer sittlichen Wahrheit anfrecht erhalten hatte, handelt es sich hier durchweg darum, was erforderlich und dienlich sei, um des heiligen Geistes, dieses Gutes der Verheißung, theilhaft zu werden, als dessen Zutheilung der Thatbeweis ist, daß Gott einen Menschen für gerecht achtet, und schon wesentlich die Erfüllung der Verheißung ist, von welcher den galatischen Christen eingeredet wurde, daß sie ohne Einverleibung in das Volk des geoffenbarten Gesetzes keinen Antheil an ihr haben würden.

Beweis aus der Unabänderlichkeit der jenseit des Gesetzes ergangenen Erbverfügung Gottes. 3, 15—18.

Und gleichartigen Inhalts ist nun auch der nächste Abschnitt, welcher sich ebenfalls um das Verheißungswort und das Verheißungsgut bewegt. Ohne Uebergang reiht er sich an, gleich mit den Worten Ἀδελφοί, κατὰ ἄνθρωπον λέγω seine Eigenheit ankündigend. Man sieht erstlich an der Anrede, mit der er sich einleitet, daß der Apostel wie neu anhebt. Er hat ja bewiesen, was zu beweisen war. Aber dennoch darf er die Sache nicht für ab-

gethan achten, sondern muß noch andere Wege einschlagen, um den Eindruck des schon gegebenen Beweises sicher zu stellen. Mit der Empfindung, daß derselbe schon genügen sollte, setzt er von Neuem an, und die Anrede, im Tone der andringenden, bekümmerten Liebe gesprochen, ist der Ausdruck derselben. Was er aber zunächst bringt, will nicht dem Vorigen ebenbürtig sein, sondern dessen Wirkung nur unterstützen. Denn es ist κατὰ ἄνθρωπον geredet, nicht κατὰ θεόν, aus welchem Gegensatze erhellt, daß die Meinung nicht ist, er wolle seinen höhern Standpunkt der Geisteserleuchtung verlassen[1]) oder ein Beispiel aus dem gemeinen Leben nehmen[2]), sondern er wolle die obschwebende Frage unter einen Gesichtspunkt stellen, unter welchem sie der gemein menschliche Verstand, abgesehen von der göttlichen Offenbarung, betrachten könne[3]). Man hat dies eine Entschuldigung dessen genannt, was er thun wird[4]). Aber so ist es nicht gemeint. Er macht nur bemerklich, daß er auch dieses nicht aus der Heilserkenntniß entnommene Mittel einer Verständigung nicht unbenützt lassen will.

Aus der Natur der Sache entnimmt er einen auch für solche, welche außer der Sache selbst ständen, zugänglichen Beweis. Es handelt sich, sagt er, um eine κεκυρωμένη διαθήκη, und in deren Wesen liegt es, daß sie bleibt, wie sie ist, ohne hinterher aufgehoben oder durch Zusatz abgeändert zu werden. Man kann also nicht sagen, er gebrauche ein Beispiel aus dem gemeinen Leben, noch auch er vergleiche Gottes διαθήκη mit der eines Menschen, sondern er macht das dem gemeinen Verstande einleuchtende Wesen einer διαθήκη geltend, um von der göttlichen auszuschließen, was man von jeder menschlichen verneinen würde. In den beiden Sätzen des 15. und 16. Verses — denn das Folgende dient nur zur verständigenden Erläuterung seiner Meinung — ist dieser Beweis enthalten. Der erstere, in welchem das keineswegs als Versicherung gemeinte[5]) ὅμως, wie so oft[6]) und selbst vor einem zwischentretenden καί der Steigerung[7]), den Satztheil, durch den

[1]) so Meyer z. Röm. 3, 5. [2]) so z. B. Schott, Baumgarten-Crusius. [3]) vgl. Ellicott z. d. St. [4]) gegen Wieseler. [5]) gegen de Wette, Bisping. [6]) vgl. z. B. Thucyd. 6, 69, 1 (nicht 7, 77, 3); Xenoph. Cyrop. 6, 4, 6; 8, 2, 21; 1 Kor. 14, 7. [7]) vgl. Herodot 5, 63.

es veranlaßt ist, hinter sich hat, macht die Unantastbarkeit einer κεκυρωμένη διαθήκη in der Art geltend, daß er, um sie desto mehr ins Licht zu stellen, gleich von der διαθήκη eines Menschen sagt, welche, obwohl nur die eines Menschen, doch unangetastet bleibt. In solchem Zusammenhange wäre es jedenfalls verkehrt, διαθήκη um deswillen in der Bedeutung „Bund" zu nehmen, weil dies die solenne biblische Bedeutung des Wortes sei[1]). Vielmehr muß man hier, wo der Apostel κατ' ἄνθρωπον redet, von dem ausgehen, was eine διαθήκη nach gemeinem Verstande, und nicht, was sie in heilsgeschichtlichem Zusammenhange ist. Bedeutet nun διατίθεσθαι Etwas oder über Etwas Verfügung oder Bestimmung treffen, so kann kein Zweifel sein, daß διαθήκη solche Verfügung oder Bestimmung[2]) und nicht Bund bedeutet: wie denn in der That der vorliegende Satz, wenn er von einem Bunde handelte, ja auch, wenn man diesen Begriff mit dem wortgemäßeren eines Vertrags vertauschte[3]), da einen Bund oder Vertrag nur der selbst aufheben oder ändern könnte, der ihn geschlossen hat, in sich selbst widersinnig wäre. Aber auch der Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen läßt diese Fassung des Worts nicht zu. Von dem Empfange eines zugedachten und zugesagten Gutes ist vorher die Rede gewesen, und um ein κληρονομεῖν handelt es sich auch jetzt. Wie sollte da διαθήκη etwas Anderes sein wollen, als eine Verfügung, die Jemand bezüglich dessen trifft, über das er als Eigenthümer zu verfügen Macht hat? Hiezu kommt nun vollends, daß auch בְּרִית,[4]) zu dessen Wiedergabe διαθήκη dient, und διαθήκη selbst sowohl außerhalb des biblischen Sprachgebrauchs als innerhalb der Septuaginta und der neutestamentlichen Schriften niemals an und für sich einen Bund, das heißt eine Verbindung Zweier zu gemeinsamem Zwecke bedeutet, wohl aber je nach Maßgabe des Zusammenhangs, in welchem es vorkommt, entweder eine Bestimmung, die Etwas setzt, in Bezug auf Jemanden Etwas als für ihn geltend setzt[5]), oder eine Bestimmung über Etwas, das man Einem

---

[1]) so Meyer. [2]) vgl. z. B. Usteri u. Olshausen z. d. St. [3]) so Ewald. [4]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I S. 414 ff. [5]) vgl. z. B. Sirach 14, 17; Akt. 7, 8.

zuwendet, worüber man zu seinen Gunsten verfügt[1]). Im vorliegenden Falle bringt der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden die letztere Bedeutung mit sich, und sie anzunehmen kann der Umstand, daß ein Mensch nur im Hinblicke auf seinen Tod solche Verfügung über das Seine zu treffen pflegt, doch wahrlich nicht abhalten[2]). Von einer Verfügung, die Jemand über sein Eigenthum getroffen hat, heißt es, nicht daß er selbst nicht, sondern daß kein Dritter sie aufhebt oder durch Zusätze abändert, wenn und nachdem sie rechtsgültig getroffen ist. Denn κεκυρωμένη von Ratifikation zu verstehen, worauf man durch die unrichtige Uebersetzung von διαθήκη geführt wurde, ist deshalb unmöglich, weil Ratifikation der Akt eines Dritten wäre, und also die Unabänderlichkeit der Verfügung vielmehr von diesem abhinge: eine auf die göttliche διαθήκη, welche ja auch κεκυρωμένη genannt wird, unanwendbare Vorstellung[3]). Man hat beide Male bei derjenigen Bedeutung von κυροῦν zu bleiben, nach welcher eine getroffene Verfügung κεκυρωμένη ist, sobald sie endgültig, als fertige und abgeschlossene Sache vorliegt.

Der Apostel nennt sie aber um des willen so, weil es sich um eine Verfügung Gottes handelt, welche nicht etwa noch erst beabsichtigt oder im Werden war, so daß sie nachmals andere und abändernde Bestimmungen könnte aufgenommen haben, sondern welche damit fertig vorlag, daß die Verheißungen ausgesprochen wurden, welche und so viele ihrer — denn dies drückt der Pluralis aus — den Inhalt der διαθήκη bildeten. Nicht was verheißen wurde, kommt dabei in Betracht. Erstlich versteht sich dies von selbst, weil Gott eben über das Seine Bestimmung trifft: seine Welt, nämlich die zukünftige Welt, welche die Seinen in Herrlichkeit besitzen sollen, ist schließlich[4]), und der heilige Geist als Unterpfand dieser Herrlichkeit[5]) ist vorerst das verheißene Gut[6]). Sodann aber kommt es in diesem Zusammenhange nur darauf

---

[1]) vgl. z. B. Luc. 22, 20, 29; Akt. 3, 25; Hebr. 9, 15, 16—17. [2]) gegen de Wette, Rückert z. d. St. [3]) gegen Usteri, Wieseler u. A. [4]) vgl. Röm. 4, 13; Hebr. 2, 5. [5]) vgl. Röm. 8, 23; Eph. 1, 13 ff. [6]) vgl. Tholuck d. A. T. im N. T. 3. Aufl. S. 68.

an, auf wen die Verheißungen gelautet haben, indem sich hiernach bestimmt, wer ein Anrecht an das verheißene Gut hat und an welche Bedingung der Besitz desselben geknüpft ist. Dem Abraham und seinem Geschlechte, sagt der Apostel, sind sie geredet, verkündungsweise zugewendet worden. Da es keinem Zweifel unterliegen kann, daß er hiemit zunächst auf diejenigen Schriftstellen zielt, wo Jehova zu Abraham sagt, ihm und seinem Geschlechte werde er das Land Kanaan geben oder habe er es gegeben [1]), und nicht auf solche, wo es heißt, in ihm und seinem Geschlechte sollen alle Völker gesegnet werden; so fragt es sich, welcher Zusammenhang zwischen jener Zusage und zwischen derjenigen Verheißung stattfindet, von der er sagt, daß sie jetzt an den Christen in Erfüllung gehe. Das Mittelglied zwischen beiden haben wir bereits gefunden, als wir uns erinnerten, daß die Zutheilung des heiligen Geistes eine unterpfändliche Weissagung auf jene Verklärung der Gemeinde ist, welche ihr die Welt Gottes zu eigen geben wird. Nun geht ja aber auch die Zusage des Besitzes Kanaan's vermöge ihres Zusammenhangs mit der ihr zur Voraussetzung dienenden Verheißung, daß Abraham's Geschlecht das gesegnete und aller Welt Segen bringende Volk sein werde, nicht auf die bloße Ansiedelung desselben in irgend einem der vielen Länder des Erdbodens, sondern verbürgt dem fremd unter einem landsässigen Volke lebenden Abraham, daß er Ahnherr eines für solche Bestimmung erwachsenden Volkes werden wird, indem ihm, noch ehe er nur einen Sohn hat, bereits das Land gezeigt wird, welches seinem Geschlechte zu eigen werden soll. Dann wird aber dies Land auch die Stätte sein, wo sich die weltumfassende Bestimmung des Geschlechtes Abraham's erfüllt, und wird mit dessen Einpflanzung in dasselbe die Erfüllung dieser seiner Bestimmung anheben, so daß in dem Maße, als sich letztere verwirklicht, der Besitz des verheißenen Landes zum Besitze einer Welt erwächst, welche im Gegensatze zu der gegenwärtig dem Fluche Gottes unterliegenden eine Welt des Segens sein wird. Hienach konnte der Apostel, ohne bei seinen Lesern rabbinische Auslegungskunst vorauszusetzen,

[1]) Gen. 13, 15. 17; 17, 8.

auf Grund des ihnen nicht fremden heilsgeschichtlichen Sinnes jener dem Abraham gegebenen Verheißungen die nunmehrige Zutheilung des heiligen Geistes deren Verwirklichung sein lassen.

Aber auch das brauchte er nicht erst nachzuweisen, was er mit den Worten ὅς ἐστιν Χριστός — denn ὅ ist unzureichend beglaubigte Lesart — als Deutung des לְזַרְעֲךָ geltend macht, daß „deinem Geschlechte" gleichbedeutend sei mit „Christo". Denn daß sich diese Worte auf τῷ σπέρματί σου, und nicht auf den ganzen vorhergegangenen Satz[1]) oder gar auf αἱ ἐπαγγελίαι[2]) beziehen, steht ja außer Zweifel; und daß unter Χριστός der Heilsmittler und nicht die Gemeinde des neutestamentlichen Heils verstanden sein will[3]), was auch 1 Kor. 12, 12 in jener ungenauen Vergleichung des einheitlichen, aber vielgliedrigen Leibes mit Christo nicht der Fall ist, sollte wenigstens außer Zweifel stehen. Befremden konnte die Leser diese Deutung des לְזַרְעֲךָ deshalb nicht, weil sie Abraham's heilsgeschichtliche Stellung kannten, daß er berufen war, Ahnherr desjenigen Geschlechts zu sein, von welchem der Segen für alle Völker des Erdbodens ausgehen sollte. War nämlich dieses Segens Verwirklichung in dem Einen vorhanden, welchen sie für den Heilsmittler erkannt hatten, so hatte Abraham's Geschlecht, wie rückwärts in Abraham, so vorwärts in Christo seine Einheit, und galt die Verheißung dem Erstern anfangsweise, dem Letztern erfüllungsweise[4]). Denn wie Abraham nicht blos einer war unter Vielen, sondern der Eine, in welchem die Gemeinde des Heils ihren Anfang hatte; so ist auch sein Geschlecht nicht eine Vielheit von Einzelnen und Christus einer unter ihnen, sondern Christus ist der Eine, auf den es mit der Berufung Abraham's, Ahnherr eines Geschlechts zu werden, abgesehen war. Es verhält sich damit eben so, wie mit זֶרַע הָאִשָּׁה[5]) und זֶרַע דָּוִד. Sollte nun der Apostel dennoch die hiernach den Lesern

---

[1]) so Bengel. [2]) so Steudel in Bengel's Archiv f. d. Th. I. 1. S. 124 ff. [3]) so z. B. Olshausen z. d. St.; Thiersch Vorlesungen üb. Prot. u. Kath. I. S. 76. [4]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 108 u. Holsten a. a. O. S. 32. [5]) vgl. Delitzsch Comm. üb. d. Genesis S. 182 f.

selbstverständliche Wahrheit, daß זֶרַע אַבְרָהָם Christus ist, aus dem Singularis τὸ σπέρμα σου erst erschließen[1])? Die relativische Anfügung dieser seiner Aussage sieht nicht darnach aus. Ohne Weiteres setzt er Χριστός mit τὸ σπέρμα σου gleich, nachdem er auf die mit λέγει als Gottes Schriftwort eingeführte Stelle hingewiesen hat, um zu betonen, daß Gottes Verfügung über sein Besitzthum auf Abraham einerseits und auf Christus andererseits lautet. Er sagt nicht, weil es καὶ τῷ σπέρματί σου heißt und nicht καὶ τοῖς σπέρμασίν σου, so müsse Christus gemeint sein, sondern an das nachdrücklich hervorgehobene singularische καὶ τῷ σπέρματί σου schließt er unmittelbar die Deutung an ὅς ἐστιν Χριστός, setzt also deren Selbstverständlichkeit ganz eben so voraus, wie wenn er Röm. 5, 14 von Adam sagt, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος, oder 1 Kor. 10, 4 hinter ἔπινον ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας hinzufügt, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός. Er könnte die deutenden Worte schon gleich hinter καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ folgen lassen, wenn er nicht vor allem hervorheben müßte, daß dieser Singularis eine Vielheit ausschließt, Denn darauf kommt es ihm an, daß es keinen andern Weg gibt, dessen theilhaft zu werden, was den Inhalt der Verheißungen bildet, als den der Gemeinschaft wie mit Abraham einerseits, so mit Christo andererseits; und dies, nicht daß Christus unter τὸ σπέρμα αὐτοῦ zu verstehen sei, besagt ihm der singularische Ausdruck, den er als solchen und im Gegensatze gegen pluralischen betont.

Er meint aber den Gegensatz der Einheit zur Vielheit nicht so, als ob mit τοῖς σπέρμασίν σου eine Vielheit von einzelnen Menschen bezeichnet sein würde, während mit τῷ σπέρματί σου nur ein Einzelner bezeichnet sei; sondern ἐπὶ πολλῶν entspricht dem Pluralis, ἐφ᾽ ἑνός dem Singularis von σπέρμα, und ist also dort σπερμάτων, hier σπέρματος hinzuzudenken. Gott, sagt er, spricht zu Abraham nicht so, wie er im Blicke auf eine Vielheit von Nachkommenschaften — denn dies ist die Bedeutung von λέγειν τι ἐπί τινος — sprechen würde, sondern als im Blicke auf Eine sprechend gebraucht er den Singularis. Damit fällt der Anschein

[1]) so z. B. Winer z. d. St.

hinweg, als ob derselbe Paulus, welcher sich Röm. 4, 18 auf jenes *οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου* beruft, an der vorliegenden Stelle annehme oder vorgebe, *τὸ σπέρμα* bezeichne im Singularis einen Einzelnen und könne also nur im Pluralis eine Vielheit von Nachkommen umschließen, und erhellt also auch in dieser Hinsicht die Irrthümlichkeit der Auffassung, als habe er aus dem Singularis den Schluß gezogen, es sei nur ein einziger Nachkomme Abraham's gemeint [1]). Die Einheitlichkeit der Nachkommenschaft Abraham's, auf welche die Verheißung lautet, macht er geltend, und um sich hiefür auf den Singularis im Gegensatze zum Pluralis berufen zu können, bedurfte er keiner für seine Leser doch nicht vorhandenen Fälle, wo זֶרַע von Menschen gebraucht im Pluralis vorkommt [2]), und überhaupt keiner andern sprachlichen Berechtigung, als welche ihm eine Stelle wie Gen. 4, 25 bot, wo Eva sagt שָׁת־לִי אֱלֹהִים זֶרַע אַחֵר תַּחַת הֶבֶל. Wie hier eine Nachkommenschaft an die Stelle einer andern tritt, so ließen sich auch mehrere Nachkommenschaften neben einander denken [3]). Denn daß dem Apostel זֶרַע im Singularis nur die unmittelbare Nachkommenschaft bedeute, im Pluralis dagegen auch die entferntere umschließe [4]), davon kann ja vollends gar keine Rede sein. Im Griechischen aber wurde ohnehin *σπέρματα* für „Nachkommenschaften" gebraucht, mochte eine Mehrheit von Einzelnen oder von Geschlechtern gemeint sein [5]). Betonte nun der Apostel die in dem Singularis ausgedrückte Einheit der Nachkommenschaft Abraham's, wozu ihn nicht sowohl diese eine Schriftstelle, auf die er sich bezieht, als vielmehr die ganze Ursprungsgeschichte Israel's berechtigte, so daß ihm der singularische Ausdruck nur als kürzestes Mittel diente, um eine von der Schrift überhaupt bezeugte Thatsache geltend zu machen; so konnte, ja mußte er hinwieder vermöge heilsgeschichtlicher Würdigung dieser einheitlichen Nachkommenschaft Abraham's die Worte *τῷ σπέρματί σου* auf Christum, nämlich auf den verheißenen Heiland deuten,

---

[1]) so Bisping. [2]) vgl. namentlich Geiger in d. Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. XII. 2. S. 308. [3]) so Geiger a. a. O. [4]) vgl. Tholuck a. a. O. S. 67. [5]) vgl. z. B. 4 Makk. c. 17.

ohne damit zu behaupten, daß dieser singularische Ausdruck nur einen Einzelnen und nicht ein vielgliedriges Geschlecht bedeuten könne: wie er denn andern Falls mit dem Beweise, daß die Verheißung nur einem Einzelnen gelte, Nichts erreicht haben würde, wenn er nicht auch bewies, daß sie diesem, gerade diesem Einzelnen gegeben sei, in welchem Falle aber freilich nicht Χριστός, sondern Ἰησοῦς genannt sein müßte.

Der Beweis, den der Apostel wirklich leistet, ist in den bisher erörterten Sätzen schon vollständig enthalten. Die Leser brauchten nur aus dem Obersatze, daß selbst eines Menschen rechtsgültige Verfügung über seinen Besitz so bleibt, wie sie ist, und aus dem Untersatze, daß die Verheißungen auf Abraham und sein einheitliches Geschlecht, also auf Abraham und Christus lauten, den sich von selbst ergebenden Schluß ziehen, daß es bei dieser Verfügung, welche den verheißenen Besitz an die Gemeinschaft mit Abraham einerseits und mit Christo andererseits knüpft, unwandelbar sein Verbleiben hatte. Der Apostel kann also nicht in der Lage sein, erst im Folgenden den angeblich durch eine exegetische Glosse unterbrochenen Syllogismus zu vollenden[1]), wornach auch die Worte τοῦτο δὲ λέγω, mit denen er das Folgende anschließt, gar nicht aussehen, indem sie vielmehr ankündigen, daß er bestimmter sagen wird, was ihm das in jenen beiden Sätzen Enthaltene für die obschwebende Frage bedeutet[2]). Er wendet es lediglich auf das Gesetz an, als welches hienach von dem Wege, auf dem man zu dem verheißenen Besitze gelangt, ausgeschlossen erscheint. Es liegt, sagt er, eine διαθήκη vor, eine Verfügung über Besitzthum, welche Gott lange vor der Gesetzgebung vollgültig hat ergehen lassen. So gewiß sie nun eine διαθήκη κεκυρωμένη ist, so gewiß ist sie durch den nachmaligen Eintritt des Gesetzes nicht außer Kraft und Gültigkeit gekommen. Die Zahl der Jahre, wie viel später das Gesetz eingetreten ist, benennt er mit Bezug auf Exod. 12, 40 nicht blos deshalb, weil die Autorität einer διαθήκη desto größer wird, je länger sie in unbestrittener Gültigkeit besteht[3]), sondern

---

[1]) so z. B. Rückert, Usteri, Bisping. [2]) vgl. 1 Kor. 1, 12. [3]) so z. B. Wieseler.

vielmehr deshalb, weil der lange Zwischenraum das Gesetz von der längst zuvor fertigen und in Kraft befindlichen Verfügung Gottes über sein Besitzthum in der Art trennt, daß es außer Verbindung mit ihr steht, etwas Neues und Anderes ist, und nicht für eine noch zu ihr gehörige, einen Bestandtheil derselben bildende Bestimmung gelten kann. Weil dies die Bedeutung war, welche der Zeitraum für den Apostel hatte, so konnte er sich, ohne einen chronologischen Irrthum zu begehen[1]), jener von der Schrift an die Hand gegebenen Zahl von Jahren bedienen, als welche ja in der That den trennenden Zwischenraum zwischen der Zeit, wo die dem Abraham gegebene Verheißung nur immer wiederholt wurde[2]), und zwischen dem Eintritte des Gesetzes benennt. Aber nicht blos, daß die Gesetzgebung von der Ertheilung der Verheißung, sondern auch, daß sie von der Erfüllung derselben geschieden ist und also zwischen beiden als ein ihnen Fremdes zwischeninne steht, drückt der Apostel aus, wenn die Worte *εἰς Χριστόν* hinter *διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ* ächt sind. Die Handschriften, in denen sie fehlen, haben solcher Auslassungen von anscheinend Störendem oder Ueberflüssigem gar viele[3]); störend aber oder doch überflüssig konnten sie leicht deshalb scheinen, weil sich die Beweisführung hinter *τοῦτο δὲ λέγω* im Uebrigen nur um das Verhältniß der Gesetzgebung zu der an Abraham ergangenen Verheißung bewegt, weshalb auch schwer zu glauben ist, daß sie von fremder Hand sollten eingeschoben worden sein. Und verwendet sehen wir allerdings den Umstand nicht, daß Gottes Verfügung eine in der Abzielung auf den Heilsmittler in Kraft gesetzte war. Darum ist aber doch die Erwähnung desselben keineswegs überflüssig, zumal sich damit einleitet, was wir im Folgenden über das Verhältniß des Gesetzes zu Christo gesagt finden. Für jetzt allerdings bleibt der Apostel nur bei dem Einen stehen, daß das zu Abraham geredete Verheißungswort nicht kann durch das hinterher gekommene Gesetz vernichtigt worden sein. Denn hierauf hätte es ja, wie der mit *ἀκυροῖ* unmittelbar zu verbindende Absichtssatz

---

1) gegen Usteri, Meyer u. A. 2) so meint es auch Olshausen. 3) vgl. Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 40.

εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν besagt, mit dem Gesetze abgesehen sein müssen, wenn es die längst vorher in Kraft stehende Verfügung Gottes außer Kraft setzte, indem nur eines von beidem möglich ist, entweder daß man zu dem Besitze, um den es sich handelt, in Folge von Verheißung, also geschenkweise, wie ihn Gott mittelst Verheißungswortes dem Abraham geschenkt hat, oder daß man in Folge Gesetzes, also durch Erfüllung der Gesetzesforderungen dazu gelangt. Ist Letzteres der Fall, so ist Ersteres ausgeschlossen; es kann aber nicht ausgeschlossen sein, weil sonst der Weg, wie Abraham's Geschlecht zum Besitze gelangt, mit dem Wege, auf welchem er an Abraham gekommen ist, in Widerspruch stände, während es doch beide Male derselbe Besitz ist, welchen Gott im Worte der Zusage und in der That der Erfüllung dargibt.

Beweis aus der Beschaffenheit der Gesetzgebungsthatsache. 3, 19—20.

Der Apostel hat aus der Natur der Sache einen auch für den gemein menschlichen Verstand zugänglichen Beweis geliefert, daß die Leser keinen Grund haben, von seiner Heilslehre sich abwendig machen zu lassen, indem die Gesetzgebung zu der ihr vorausgegangenen Verheißung Gottes in einem Verhältnisse stehe, vermöge dessen eine rechtlich undenkbare Umstoßung rechtskräftiger Besitzverfügung geschehen sein müßte, wenn das Gesetz dazu gegeben sein sollte, um zu dem in Rede stehenden Erbe zu gelangen. Denn diese Bewandniß hat es mit der Beweisführung in V. 15—18, wie wir gesehen haben, und es heißt Bewiesenes und Beweismittel durcheinanderwirren, wenn man vielmehr bewiesen zu finden meint, daß der Bund Gottes mit Abraham durch das mosaische Gesetz nicht ungültig geworden sei[1]). Je mehr aber der Apostel bis hieher den Glauben gegenüber dem Gesetze als das rechte und alleinige Mittel, zum Heilsgute zu gelangen, geltend gemacht hat, desto mehr mußte er sich auch darüber eigens erklären, welche heilsgeschichtliche Stelle und Bedeutung dem Gesetze eigne; und insonderheit veranlaßte der zuletzt geführte Beweis, diese Frage aufzuwerfen und zu beantworten, da es ihm zufolge mit derjenigen Gottesordnung, welche in der an Abraham gegebenen Verheißung besteht, gar Nichts zu schaffen hatte. Die so veranlaßte Frage

[1]) so z. B. Meyer.

wird man übrigens besser übersetzen „Was es hienach um das Gesetz ist", als „Was ist es hienach um das Gesetz", und ebenso die folgende besser „Also ist das Gesetz mit den Verheißungen in Widerstreit", und nicht „Ist also das Gesetz mit den Verheißungen in Widerstreit". Denn der Apostel stellt sich diese Fragen nicht selbst, sondern läßt sie nur an sich kommen, um sie so zu beantworten, daß die damit beabsichtigte Beanstandung seiner Auseinandersetzung in eine Bestätigung derselben umschlägt.

Die erstere der beiden Fragen beantwortet er, ohne daß man deshalb τί für ein Warum zu nehmen braucht[1]), in welchem Falle ἐτέθη oder ἐδόθη dabei stehen müßte, vorerst nur mittelbar, nämlich mit einer Aussage über den Vorgang der Gesetzgebung. Zu der mit jener Verheißung vorhandenen Gottesordnung hinzu, sagt er nach der unzweifelhaft ursprünglichen Lesart προςετέθη, ist das Gesetz gegeben worden, womit er die Geschiedenheit der Gesetzgebung von der Dargabe der Verheißung wiederholt betont. Sodann bezeichnet er die Uebertretungen als das, um was es dabei zu thun gewesen. Denn obwohl χάριν etwas Vorhandenes als bestimmenden Grund bezeichnen könnte[2]), so kann doch hier die Meinung nicht sein, daß die vorhandenen Verfehlungen gehemmt[3]) oder auch als solche zur Erkenntniß gebracht werden[4]), sondern, da παράβασις Bezeichnung einer Gesetzesübertretung ist[5]) und also das Vorhandensein eines Gesetzes zur Vorbedingung hat[6]), so muß die Meinung sein, daß die Uebertretungen zu Wege kommen sollten[7]): woran der Artikel nicht irre machen kann, da die wirklich erfolgten Uebertretungen als das mit der Gesetzgebung Bezweckte zu bezeichnen waren[8]). Zum Dritten folgt dann die Benennung der Zeit, für welche das Gesetz gegeben worden, nämlich bis die Nachkommenschaft gekommen sein wird, welcher Gott verheißen hat. Denn ἐπήγγελται hier passivisch[9]) statt medial[10]) zu nehmen, hat man Angesichts des nächst vorhergegangenen κεχάρισται

---

[1]) so Wieseler. [2]) vgl. z. B. 1 Joh. 3, 12. [3]) so z. B. Rückert, Olshausen, Baumgarten-Crusius. [4]) so z. B. Calvin. [5]) vgl. Röm. 2, 23; 1 Tim. 2, 14; Hebr. 2, 2; 9, 15; Matth. 15, 2. [6]) vgl. Röm. 4, 15; 5, 14. [7]) so z. B. Meyer, Wieseler, Holsten a. a. O. S. 34. [8]) gegen Rückert. [9]) so z. B. Meyer, Wieseler. [10]) vgl. Röm. 4, 21; Hebr. 12, 26.

keinen Grund. Uebrigens wird man diesen Satz, in Widerspruch mit denen, welche das darauf Folgende für eine Abschweifung halten[1]), besser mit διαταγεὶς verbinden, als mit προςετέθη, da sein Subjekt zu den Engeln, durch welche das Gesetz verordnet, und zu dem Uebermittler desselben, durch den es an diejenigen kam, denen es verordnet wurde, nicht aber zum Gesetze selbst, welchem vielmehr die Verheißung gegenübersteht, einen Gegensatz bildet.

Unter diesem Gesichtspunkte will nämlich δι' ἀγγέλων und ἐν χειρὶ μεσίτου aufgefaßt sein. An sich und allen sonstigen Gesetzgebungen gegenüber ist es ja freilich etwas Großes, daß die Verordnung des Gesetzes Israel's von wegen der sinnlich wahrnehmbaren, aber wunderhaften Erscheinungen und Vorgänge[2]), in welchen sie sich vollbracht hat, eine durch Engel geschehene heißen kann[3]). Aber an der vorliegenden Stelle wird sie eben nicht anderen außerhalb des heilsgeschichtlichen Gebiets vorgekommenen Gesetzgebungsvorgängen, sondern dem Erscheinen der Nachkommenschaft, welcher Gott Verheißung gegeben hat, gegenübergestellt, und kann also der Engel, durch welchen dies Gesetz verordnet worden, nicht zu dem Zwecke Erwähnung geschehen, um an die Herrlichkeit desselben zu erinnern[4]); wie denn auch die Erwähnung des Mittlers, der es zunächst überkam, um es denen zu übermitteln, welchen es verordnet wurde, für diesen Zweck nichts weiter austrüge, als daß dadurch eine blos menschliche Herkunft desselben ausgeschlossen erscheint[5]): nicht zu gedenken, daß sich der Apostel, wenn er den sonderlichen Ursprung dieses Gesetzes betonen wollte, nicht passivisch ausdrücken, sondern Gott als den Urheber desselben benennen würde. Läßt man sich von dem ausgesprochenen Gegensatze des Gesetzgebungsvorgangs und des Kommens Christi leiten, so ergibt sich ein ganz anderer Zweck, zu welchem Paulus der Engel und des Mittlers gedenkt. Christus kommt nicht wie die Engel, welche der Menschheit fremd bleiben, indem sie ihren Dienst ausrichten, sondern als der Sohn Abraham's;

---

[1]) so Luther, Rückert. [2]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 385. [3]) vgl. Akt. 7, 53; Hebr. 2, 2; auch Akt. 7, 38. [4]) so z. B. Baumgarten-Crusius, Meyer, Wieseler. [5]) vgl. Winer, Baumgarten-Crusius z. d. St.

und andererseits ist der Sohn Abraham's nicht zu einer Dienstleistung bestellt wie Mose, in dessen Hand nur gelegt wurde, was er seinem Volke übermitteln sollte, sondern tritt in den Besitz des verheißenen Guts. Die Gegenbemerkung, daß ja auch Christus μεσίτης sei und heiße[1]), thut Nichts zur Sache, weil die von Mose ausgesagte Mittlerschaft durch das gegenüberstehende δι' ἀγγέλων auf ein Geschäft eingeschränkt erscheint, welches der Mittlerschaft Christi ungleichartig ist. Mag sonst die mittlerische Stellung Mose's von Seiten ihrer Vorbildlichkeit auf Christum gefaßt werden, hier sehen wir ihre Beschränktheit betont, in welcher sie eben so, wie der mittlerische Dienst der Engel, erkennen läßt, daß der Gesetzgebungsvorgang keine Erfüllung der Verheißung war. Was er seinem Volke gab, war nicht sein eigen, sondern nur in seine Hand gelegt, damit er es denen übermittelte, die es haben sollten. Denn nicht er war als dessen Inhaber von Gott gekommen, sondern Gott hatte seine Geister entsandt, es zu bringen, und von ihnen überkam er es für diejenigen, denen es bestimmt war. Man muß eben δι' ἀγγέλων und ἐν χειρὶ μεσίτου nicht jedes für sich allein, sondern beides zusammen, wie es sich gegenseitig beschränkt, als eine Näherbestimmung dieses göttlichen Gebens und menschlichen Empfangens fassen, durch welche es nach beiden Seiten einem solchen Geben und Empfangen unähnlich erscheint, wie es da stattfindet, wo sich die auf Christum lautende Verheißung erfüllt.

Eine andere Bewandniß hat es mit dem allgemeinen Satze ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, welchen der Apostel im Sinne einer Verständigung über die Bedeutung des ἐν χειρὶ μεσίτου mit δέ anfügt[2]). Denn ein allgemeiner Satz ist dies ohne Frage und sein Subjekt der Mittler als solcher, nicht Mose als der hier zur Rede stehende[3]), noch Christus als der schlechthinige[4]) Mittler. Eben so klar ist, daß in dieser Umgebung ἑνός nur masculinisch gemeint sein kann[5]). Die genitivische Verbindung aber, welche man unnöthiger und mit der Wortstellung unverträglicher Weise damit erklärt, daß man

[1]) 1 Tim. 2, 5; Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24. [2]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 167. [3]) so z. B. Bengel, Jatho. [4]) so z. B. Calvin. [5]) gegen Baumgarten-Crusius, Holsten u. A.

μεσίτης zu ἑνός ergänzt, verneint des Mittlers Zugehörigkeit zu Einem in dem Sinne, daß er da, wo nur Einer ist, seinen Ort nicht habe[1]). Denn der Wortstellung nach will nicht ἑνός, sondern οὐκ betont sein. Οὐκ ἔστιν ἑνός würde von dem Sein des Mittlers verneinen, daß es ein εἶναι ἑνός ist, ἑνός οὐκ ἔστιν dagegen verneint von dem Mittler, daß er ein Sein habe, welches ein ἑνὸς εἶναι ist. Dort wäre die Meinung, daß die Beziehung des Mittlers eine Beziehung zu mehr als Einem ist; hier ist die Meinung, daß in Beziehung auf nur Einen keine Mittlerschaft Statt hat. Insgemein erklärt man, als ob Ersteres hier der Fall wäre, indem man den Apostel sagen läßt, wo ein Mittler sei, da stehe er nicht blos zu Einem einseitig, sondern auch zu einem Zweiten auf der andern Seite in Beziehung. Der Eine, zu welchem dieser Zweite hinzukommt, wäre dann aber vorher gar nicht genannt, da der passivisch ausgedrückte Vorgang der Gesetzgebung geflissentlich nicht als eine That Gottes, sondern als etwas durch Engel Geschehenes bezeichnet ist. Sollte also der folgende Satz ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν den Einen benennen, zu welchem noch ein Zweiter vorhanden sein muß; so wäre man durch die vorhergegangene Aussage der Gesetzgebungsthatsache hierauf nicht vorbereitet. Und welch einen leeren Gedanken böte der Satz! Er würde nicht, wie sonst wohl[2]), die Einheit Gottes im Gegensatze zu einer Göttermehrheit ausdrücken, sondern blos besagen, daß er nur er selbst und nicht zugleich auch ein Anderer sei. Folgen wir dagegen der Weisung, welche uns in der Wortstellung gegeben ist; so sehen wir uns nicht auf die Zweiseitigkeit der Mittlerschaft geführt, sondern in Bezug auf die Seite, nach welcher hin ein Mittler das durch Engel überkommene Gesetz zu übermitteln hatte, wird geltend gemacht, daß da, wo nur Einer ist und nicht eine Mehrheit, keine Mittlerschaft statt hat. In dem Sinne nämlich, in welchem es hieß ἐν χειρὶ μεσίτου, ist von Mittlerschaft die Rede, also sofern sie dient, etwas für Andere Ueberkommenes ihnen zu übermitteln. Wo nun Einer es ist, dem Etwas gegeben werden soll, da kann er es selbst unmittelbar empfangen, und ein Mittels-

---

[1]) vgl. Kol. 2, 17; Hebr. 5, 14. [2]) 1 Kor. 8, 6; Röm 3, 30.

mann ist unnöthig. Wo es dagegen eines solchen bedarf, da muß eine Mehrheit von Einzelnen vorhanden sein, für die er es in Empfang zu nehmen hat. Diese allgemeine Aussage über Mittlerschaft muß sich nun freilich auch über Christus erstrecken[1]), aber sie erleidet auf ihn nicht die Anwendung, welche im vorliegenden Falle stattfindet. Denn ihm wird eben nicht blos Etwas zu dem Zwecke eingehändigt, damit er es an diejenigen weitergebe, für die es verordnet ist; sondern er ist für seine eigene Person der Empfänger des verheißenen Guts, und seine Mittlerschaft besteht deshalb darin, daß eine Vielheit von Einzelnen durch ihre Betheiligung an ihm des Gutes, dessen Inhaber er ist, mittheilhaft wird. Und so ist ja dann diese Vielheit von Einzelnen in ihm zu einer Einheit zusammenbeschlossen, während jener Satz, auf die mit ἐν χειρὶ μεσίτου bezeichnete Mittlerschaft Mose's angewendet, daran erinnert, daß es eine Vielheit von Einzelnen gewesen ist, welche die hier zur Rede stehende göttliche Gabe aus der Hand Mose's, in die sie lediglich zum Zwecke der Uebermittelung gelegt wurde, empfangen sollte. Da nun die Verheißung auf Abraham's einheitliche Nachkommenschaft lautet, so leuchtet ein, daß eine göttliche Dargabe, welche eben deshalb nicht ohne Bestellung eines Uebermittlers geschah, weil sie für eine Vielheit von Einzelnen bestimmt war, keine Erfüllung jener Verheißung sein kann. Der Empfang des verheißenen Gutes muß ein unmittelbarer sein, weil es eine einheitliche Nachkommenschaft Abraham's ist, die es empfangen soll.

Ein Gleiches gilt aber auch von der Dargabe desselben, wie der folgende Satz besagt, zu welchem der Apostel mit δέ fortschreitet[2]), von der auf die menschliche Seite des Vorgangs bezüglichen und über die Bedeutung des ἐν χειρὶ μεσίτου verständigenden Aussage zu einer in gleicher Weise auf die göttliche Seite des Vorgangs bezüglichen und über die Bedeutung des δι' ἀγγέλων verständigenden übergehend. Dem wäre freilich nicht so, wenn ὁ θεὸς εἷς ἐστιν bedeutete, daß Gott nur Einer oder der Eine von den Zweien gewesen sei, die eine Mittlerschaft fordert[3]), oder daß er

[1]) gegen Wieseler S. 300. [2]) gegen m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 57.
[3]) so z. B. Winer, Olshausen.

nur Einer sei und nicht Zwei, so daß außer ihm noch ein Anderer gewesen sein müsse, auf den sie sich bezog[1]). Aber Letzteres ist ein wegen seiner Leerheit unmöglicher Gedanke, und Ersteres verträgt sich nicht mit dem Präsens ἐστίν. Eher könnte die innere Einheit und Selbstgleichheit Gottes ausgesagt sein[2]), wenn der Zusammenhang nicht vielmehr den Gegensatz der Einheit zur Mehrheit, als den zur Zerschiedenheit mit sich brächte. Und wie ἑνὸς οὐκ ἔστιν diesen Gegensatz fordert, so bietet er sich auch für εἷς ἐστίν. Dort bringt die Mittlerschaft die Vorstellung einer Mehrheit mit sich, und hier steht die Einheit Gottes der Engelmehrheit gegenüber[3]). Was durch letztere an die Menschen kommt, das muß anderer Art sein, als die verheißene Gabe, da die Verheißung dahin lautet, daß Gott, der Eine, das, was sein ist, zu eigen geben will. Denn nicht im Gegensatze gegen die Mittlerschaft, für welche Mose nach der Seite des empfangenden Theils bestellt war, wird die Einheit Gottes geltend gemacht, welche ja durch sie nicht berührt würde[4]), sondern in Bezug auf die Seite, von welcher die Gabe kommt. Ist das Gesetz durch Engel verordnet worden, so war das Geben nicht minder Sache einer Mehrheit, als das Empfangen: dort brachte die Mittelbarkeit des Gebens mit sich, daß es durch Viele geschah, und hier wäre die Mittelbarkeit des Empfangens nicht nöthig gewesen, wenn es nicht eine Vielheit gewesen wäre, welche empfangen sollte. Die verheißene Gabe dagegen wird der Eine dem Einen geben, der eine Gott dem einen Christus. Nur für die Zeit also, bis Letzterer kommt, ist das Gesetz verordnet worden, dessen Dargabe sich eben so durch die zwieseitige Vermittelung seines Gebens und Empfangens, als durch den Zweck, zu dem, und durch die Zeitweiligkeit, für die es gegeben worden ist, von dem wesentlich unterscheidet, worin die Verheißung ihre Erfüllung findet.

Beweis aus dem wirklichen Zusammenhange des Gesetzes mit der Erfüllung der Verheißung. 3, 21—24.

Die Läugnung, daß das Gesetz zu dem verheißenen Besitze verhelfe, hatte zu der Frage veranlaßt, was es denn nun um das Gesetz sei; und der Apostel hat dieser Frage Raum gegeben,

---

[1]) so z. B. Wieseler. [2]) so z. B. Bengel, Holsten S. 42. [3]) vgl. 1 Kor. 8, 5—6. [4]) gegen Usteri.

um in Form einer Beantwortung derselben aus der Beschaffenheit des Gesetzgebungsvorgangs einen neuen Beweis dafür zu entnehmen, daß die Zutheilung des verheißenen Besitzthums diesseit des Gesetzes gelegen und mit ihm unverworren sei. Zu gleichem Zwecke gibt der Apostel nun einer zweiten Frage Raum, zu welcher seine Aufzeigung des Abstandes zwischen der Gesetzgebung einerseits und der Erfüllung der Verheißung andererseits, hier aber vor allem der Inhalt des Hauptsatzes[1]) und nicht der des participialen Nebensatzes oder gar nur eines einzelnen Bestandtheils desselben[2]), allerdings veranlassen konnte. Die Frage, ob denn also das Gesetz, wenn es hinter den Verheißungen Gottes hergekommen ist, um Uebertretungen zu wirken, den Verheißungen entgegen sei, beantwortet er in der Art, daß aus der Beziehung, welche zwischen dem Gesetze und der Erfüllung der Verheißungen wirklich stattfindet, die Unabhängigkeit der letztern von dem erstern erhellt. Ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ lautet die Frage. Denn τοῦ θεοῦ ist überwiegend beglaubigt und dadurch zureichend veranlaßt, daß der Apostel das Gesetz nicht als von Gott, sondern als durch Engel verordnet bezeichnet hatte. Und in der That, wenn das Gesetz mit den Verheißungen in Widerstreit und ihrer Erfüllung im Wege stände, so könnte es nicht eben so von Gott sein, wie es die Verheißungen sind. Aber von solchem Widerstreite kann keine Rede sein, sagt der Apostel, und begründet dann zunächst diese Abweisung der Frage, um darnach das wirkliche Verhältniß des Gesetzes zur Verheißung einerseits und zu deren Erfüllung andererseits aufzuzeigen. Der zur Begründung des Nein dienende Satz, welcher ohne das bald an dieser, bald an jener Stelle desselben vorkommende ἄν gelesen sein will, nach dessen Beseitigung er das im gesetzten Falle Stattfindende als ein dann wirklich Stattfindendes ausdrückt[3]), zeigt dadurch den Unverstand der Frage, daß er bemerklich macht, wie sich vielmehr dann das Gesetz mit den Verheißungen in Widerstreit befände, wenn es mit dem Vermögen gegeben worden wäre,

[1]) vgl. de Wette z. d. St. u. Holsten S. 44. [2]) so namentlich Meyer.
[3]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 195.

das zu wirken, was nun die Erfüllung der Verheißungen leistet. Die betonte Stelle nimmt in dem Vordersatze ἐδόθη ein, und ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι ist nicht mit nachträglichem Artikel angeschlossenes Adjektivum zu νόμος, was keinen Sinn gibt, sondern will als Prädikat gefaßt sein[1]). Als solches wird es eben durch seinen Artikel erkennbar, welcher im Uebrigen dazu dient, die Eigenschaft des Vermögens, lebendig zu machen, in der Art zu verselbstständigen, daß nicht sowohl die Beschaffenheit des gegebenen Gesetzes ausgedrückt erscheint, als vielmehr, in welcher Eigenschaft, als was es gegeben worden[2]). Wenn ein Gesetz in der Art gegeben worden ist, daß es das zum Lebendigmachen vermögende war und sein sollte, dann war die Gerechtigkeit wirklich und thatsächlich eine gesetzliche. Denn daß ἦν präteritisch gefaßt sein will, nicht präsentisch, liegt in der Natur der Sache, da etwas ausgesagt sein muß, was mit dem aoristisch bezeichneten geschichtlichen Vorgange gegeben gewesen wäre. Was aber den Ausdruck εἶναι ἐκ νόμου betrifft, den man insgemein so faßt, als stände γίγνεσθαι und nicht εἶναι, so haben wir 3, 12 seines Gleichen gefunden und verstehen darnach, daß die Gerechtigkeit alsdann eine Gesetzessache, daß ein Gesetz dasjenige gewesen wäre, wovon sie Art und Beschaffenheit hatte. In Wirklichkeit, sagt das betonte ὄντως, war es dann so. Weil nämlich das Gesetz, indem es lebendig machte, zu seiner selbst Erfüllung befähigte, und sie also nicht blos forderte, sondern auch thatsächlich zu Wege brachte; so hätte die Gerechtigkeit wirklich und thatsächlich darin bestanden, seine Forderungen erfüllt zu haben. Man hat gefragt, ob ζωοποιεῖν ethisch oder physisch gemeint sei. Aber so kann man nicht fragen, wo es sich um das Leben schlechthin handelt. Der Tod, in welchem sich der Mensch durch die Sünde befindet, ist ein Zustand des ganzen Menschen, und so auch seine Wandelung zur Lebendigkeit eine Wandelung seines Gesammtzustandes, welche nur allerdings anhebt in der Innerlichkeit seiner Person, um darnach auch an seiner leiblichen Natur sich zu vollziehen; das Leben selbst aber und an sich ist, wie in Gott, dessen Leben es ist, so auch in

[1]) vgl. z. B. Eph. 1, 18, 23; 4, 11. [2]) vgl. Meyer, Wieseler, Ellicott z. d. St.

seiner Heilswirkung auf den Menschen beides in Einem, ethisch und physisch. Was man meint, ist also vielmehr dies, ob der Apostel das Lebendigmachen, welches eine Wandlung des Ich ist, oder das hienach bevorstehende der leiblichen Natur im Sinne hat. Ohne Zweifel das erstere. Denn die gesetzliche Beschaffenheit der Gerechtigkeit könnte ja nicht als etwas bezeichnet werden, was dann, wenn das Gesetz die Gerechtgewordenen hinsichtlich ihrer leiblichen Natur lebendig zu machen vermöchte, in Wirklichkeit statt hätte, da diese Lebendigmachung zuvor selbst zur Voraussetzung hat, daß sie gerecht geworden, und also, daß sie durch Lebendigmachung in den Stand gesetzt worden sind, das Gesetz zu erfüllen[1]. Also ob das Gesetz so gegeben worden ist, daß es hiezu befähigen, in diesem Sinne lebendig machen konnte, darauf kam es an; und nur wenn der Vordersatz diesen Fall annimmt, hat es mit der daraus gezogenen bedingten Folgerung seine Richtigkeit. Diese Folgerung aber soll zur Begründung des μὴ γένοιτο dienen, und auf ihr liegt also der Ton, nicht auf dem Vordersatze. Nicht das will der Apostel benennen, was erforderlich gewesen wäre, wenn aus dem mosaischen Gesetze die Rechtfertigung kommen sollte[2]: eine Auffassung, welche das Verhältniß von Vordersatz und Nachsatz völlig verkehrt. Der Apostel sagt ja nicht, wie das Gesetz in einem angenommenen Falle gegeben sein müßte, sondern was dann statthaben würde, wenn ein Gesetz so und so gegeben worden wäre. Gerade dann, wenn es so gegeben worden wäre, daß es das Vermögen, lebendig zu machen, besaß und also eine Erfüllung der Verheißungen war, als welche ja in Dargabe des Lebens oder, was dasselbe ist, des Geistes besteht, gerade dann würde es den Verheißungen Gottes zuwider sein, indem dann die Gerechtigkeit auf gesetzlichem Wege und also ohne die Erfüllung der auf Christum lautenden Verheißungen zu Wege gekommen wäre.

Gewöhnlich sieht man in diesem Satze nur den Anfang und zwar den Obersatz des Beweises, mit welchem der Apostel sein μὴ γένοιτο begründe[3]. Aber wenn wir recht gesehen haben, so bietet er einen in sich geschlossenen Gedanken, welcher für sich allein zu-

[1]) gegen Meyer. [2]) so Wieseler. [3]) so z. B. Bengel z. d. St.

reicht, dieses Nein zu rechtfertigen[1]). Dazu kommt, daß ἄλλο nicht geeignet ist, im Sinne von νῦν δέ einen Untersatz zu jenem vermeintlichen Obersatze zu bringen[2]). Der Beweis kann also nicht blos angefangen haben, um sich mit ἀλλά fortzusetzen, sondern dieses ἀλλά bringt nunmehr gegenüber dem μὴ γένοιτο die Aussage des Verhältnisses, in welchem das Gesetz zu den Verheißungen Gottes wirklich steht, nachdem zuvor der Widerspruch verneint und diese Verneinung erhärtet worden, in welchem es vermeintlich dann hatte mit ihnen stehen sollen, wenn es mit der Gesetzgebung die vom Apostel bezeichnete Bewandniß habe. In den zwei Sätzen des 22. und 23. Verses ist diese Aussage enthalten. Der erste sagt Nichts vom Gesetze, da ἡ γραφή am Wenigsten in solchem Zusammenhange mit ὁ νόμος gleichbedeutend sein kann[3]). Von dem geschriebenen Worte Gottes sagt er, daß es und mit welcher Absicht es Alles, nämlich nicht nur Alle, wie man mit nutzloser Berufung auf Röm. 11, 32 erklären wollte, sondern auch alles das Ihre unter Sünde verhaftet habe[4]): wobei sich das σύν des συγκλείειν, welches mit dem in τὰ πάντα liegenden Begriffe der Vielheit Nichts zu schaffen hat, sondern den Begriff des Verbums selbst vervollständigt[5]), auf die Einheit des Orts bezieht, wohin Etwas eingeschlossen wird, und also eine solche Untergebung unter Sünde[6]) zu bezeichnen dient, welche keinen Raum läßt, der Sünde und also ihrer Schuld und Strafwürdigkeit ledig zu gehen. Von der Schrift heißt es, daß sie, und nicht von Gott, daß er zufolge dem Zeugnisse der Schrift dies gethan habe[7]). Freilich aber hat die Schrift nicht etwa blos den Satz aufgestellt, daß Alles unter der Sünde sei, sondern als Gottes Wort hat sie rechtskräftig und mit unausweichlicher Gültigkeit allem, was ist, diesen Ort angewiesen. Dann darf man aber auch den mit ἵνα angeschlossenen Satz nicht so fassen, als gebe er den Zweck an, warum laut dem Zeugnisse der Schrift Alles der Sündenknechtschaft unterworfen

---

[1]) gegen m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 59. [2]) vgl. Rückert z. d. St. [3]) gegen Baumgarten-Crusius u. A. [4]) vgl. Holsten a. a. O. S. 46. [5]) vgl. Meyer z. d. St. [6]) vgl. Röm. 3, 9. [7]) so z. B. Olshausen, Meyer.

worden [1]). Das Schriftwort selbst soll mit der Absicht ergangen, jenes rechtskräftige Erkenntniß zu dem Ende in Schrift verfaßt, geschriebenes Wort Gottes geworden sein, damit die Verheißung, nämlich das Verheißene, da gegeben würde, wo man an Jesum Christum glaubt: was dann wiederum nicht dahin umgedeutet werden darf, als heiße es, man habe erkennen sollen, daß die Verheißung auf Grund des Glaubens an Jesum gegeben werde [2]). Daß es wirklich geschehe, war die Absicht; es konnte aber nur geschehen, wenn zuvor das ausgesprochene, also in Schrift verfaßte Erkenntniß Gottes vorlag, welches der Welt für sich und all das Ihre keinen andern Raum ließ, als unter der Sünde, wo sie dem Gerichte verfallen war. Dieses Urtheil mußte sie kennen, um sich das schenken zu lassen, was verheißen war, und auf keinem andern Wege dazu gelangen zu wollen, als auf dem des Glaubens an Jesum Christum. Hier ist also vom Gesetze keine Rede: nur die beiden Stücke nennt der Apostel und stellt sie einander gegenüber, daß jenes Erkenntniß Gottes in Gestalt des Schriftworts ergangen ist, und daß es hiemit darauf abgesehen war, die Verheißung denen zu geben, welche an Jesum glaubten; weshalb ἡ ἐπαγγελία gegenüber von ὑπὸ ἁμαρτίαν der Ton hat, und nicht blos die Glaubenden als diejenigen benannt werden, welchen die Verheißung zu Theil werden sollte, sondern auch der Glaube, auf welchen hin sie geschenkt werden sollte, näher als Glaube an Jesum Christum bezeichnet ist. Denn Sünde und Verheißung, Welt und Christus bilden ähnlich, wie Röm. 5, 12 ff. Adam und Christus, Uebertretung und Gnade, den großen Gegensatz, zwischen welchem dann nur, wie dort auch, das Gesetz seine Stelle findet.

So wenig nämlich V. 22 mit dem vorhergegangenen Bedingungssatze zusammengehört, eben so wenig läßt er sich von V. 23 abtrennen, welcher vielmehr, demselben ἀλλά unterstellt, dasjenige erst bringt, was im Gegensatze zu der verneinten Frage, ob denn also das Gesetz mit den Verheißungen Gottes in Widerspruch sei, für die Wirklichkeit des Verhältnisses von Gesetz und Verheißung gelten will, nämlich daß ersteres in der Zeit vor Ein-

[1]) so auch Wieseler. [2]) so Winer.

tritt des Glaubens seinen auf den Glauben der Zukunft bezüglichen Dienst gethan hat. Unter der *πίστις*, von deren Kommen, ja von deren Offenbarung der Apostel sagt, ist natürlich weder die christliche Lehre [1]), noch die Glaubensanstalt [2]) zu verstehen, aber bei der Abwesenheit aller Näherbestimmung oder Rückbeziehung auch nicht ohne Weiteres der Glaube an Jesum [3]), sondern der Glaube schlechthin gegenüber dem Gesetze. Nur darf man dann die Ausdrücke, daß der Glaube gekommen sei, daß er habe geoffenbart werden sollen, nicht so sich zurechtlegen, daß er vor Christo nur als seltene Ausnahme vorhanden gewesen und darnach erst allgemeiner geworden sei [4]). Nicht als menschliches Verhalten, sondern als Gabe von Gott, der ihn offenbart, kommt er hier in Betracht, und darum nicht als Sache der Einzelnen, welche glauben, sondern in seiner Bestimmung für die Welt, welcher er kundgethan wird. Mit andern Worten, es handelt sich darum, was heilsgeschichtlicher Weise das Gemeinschaftbildende gewesen. Dies war aber bis auf Christus das Gesetz, und erst seit seiner Erscheinung ist es der Glaube. Vorher, sagt Paulus, sich in die heilsgeschichtliche Gemeinde einschließend, wie dieselbe vor Christo gewesen, wurden wir unter einem Gesetze in Hut gehalten. Denn daß *ὑπὸ νόμον* nicht mit *ἐφρουρούμεθα* verbunden werden könne, weil man sonst *ὑπὸ τοῦ νόμου* zu lesen erwarten müßte, ist ein eben so haltloses Vorgeben, als es nach der Wortstellung unmöglich ist, *ἐφρουρούμεθα* mit *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι*, *ὑπὸ νόμον* aber mit *συγκεκλεισμένοι* zu verbinden [5]). Statt des Letztern dürfte übrigens das nun auch von der sinaitischen Handschrift vertretene und in der vatikanischen richtig gelesene *συγκλειόμενοι* zu schreiben sein, dessen Umsetzung in das Participium Perfekti um so leichter geschah, je leichter versehentlicher Weise *συγκλεισμένοι* gelesen wurde, und um so eher beibehalten blieb, je richtiger die Vorstellung zu sein schien, daß das Einschließen dem Bewachen vorhergehe. Aber dieser Anschein täuschte. So stetig das *φρουρεῖσθαι* gedacht ist, eben so stetig das *συγκλείεσθαι*.

---

[1]) so noch Bisping wieder. [2]) so Baumgarten-Crusius. [3]) so Wieseler.
[4]) so Bengel, Usteri. [5]) Beides gegen Wieseler.

Denn da *συγκλειόμενοι*, wenn es nicht mit dem folgenden *εἰς* verbunden sein wollte, hinter *ὑπὸ νόμον* stehen würde, so kommt die geläufige Redeweise in Anwendung, welche *συγκλείειν τινά* mit *εἴς τι* im Sinne des Hinzwingens zu Etwas gebraucht. Nur irrthümlich kann man diese Redeweise deshalb für unanwendbar erklären, weil der Glaube noch nicht da war[1]). Mit *εἰς* ist ja nur die Richtung dem zukünftigen Glauben entgegen ausgedrückt, in welche die unter der Hut des Gesetzes Gehaltenen fort und fort und, ohne ausbeugen zu können, genöthigt wurden. Wie aber *συγκλειόμενοι*, so verbindet sich nun auch *ἐφρουρούμεθα* mit *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι*[2]), wodurch sich die Frage, wie es gemeint sei, von selbst erledigt. Nicht vor Sünden behütet wurden die Einzelnen unter dem *τῶν παραβάσεων χάριν* gegebenen Gesetze[3]), wie es sich denn hier überhaupt um das Volk des Gesetzes handelt und nicht um den Einzelnen; sondern die Untergebung unter ein Gesetz diente dazu, in der Richtung auf den künftig zu offenbarenden Glauben zu erhalten. In dem beigegebenen *συγκλειόμενοι* liegt dann die Nöthigung ausgedrückt, mit welcher dies geschah. Da es nämlich das heilsgeschichtlich geoffenbarte Gesetz war, welches dem israelitischen Volke seine Besonderheit gab; so war das Verbleiben des Volks in seiner Besonderheit zugleich ein Verbleiben in der Richtung auf den zukünftigen Glauben, als welche die Eigenthümlichkeit seines Gesetzes ausmachte.

Und so ist ihm denn, wie der Apostel mit *ὥστε* abschließend hinzufügt, das Gesetz ein *παιδαγωγός* geworden *εἰς Χριστόν*. Der Sklave, welcher als *παιδαγωγός* diente, hatte die Knaben des Hauses auf ihren Wegen zu geleiten und dahin zu bringen, wohin sie sollten. Mehr besagt also die davon hergenommene Bezeichnung des Gesetzes nicht, als daß es bestimmt war, die ihm Unterstellten in der Richtung auf den zukünftigen Christus zu erhalten, indem es ihnen wehrte, eine andere Richtung einzuschlagen, oder sie davor behütete, vom Wege abzukommen. Von einem erzieherischen Thun, welches in Ermahnen und Zurechtweisen bestände[4]), liegt eben so

---

[1]) so Meyer. [2]) vgl. 1 Petr. 1, 5. [3]) so auch Wieseler. [4]) so z. B. auch Wieseler.

wenig in dem Ausdrucke, als er auf die Vorstellung der Strenge und Härte führt[1]), während aber andererseits εἰς Χριστόν auch nicht blos heißt „bis auf Christus"[2]), sondern das Ziel benennt, auf das es abgesehen war. Stand aber das Gesetz in solcher Beziehung zu Christo, so war es ja mit den Verheißungen Gottes nicht in Widerstreit, sondern in Einklang, als welche in Christo ihre Erfüllung finden. Der Apostel könnte sonach seine Beantwortung der Frage ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ mit den Worten ὥςτε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν abschließen. Daß er, und zwar nicht als Epexegese zu εἰς Χριστόν[3]), sondern in Abhängigkeit von dem ganzen vorhergehenden Satze, noch hinzufügt ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν, geschieht um des Zweckes willen, zu welchem er jener Frage Raum gegeben hat. Glaube, sagt er, sollte die dem Gesetze Unterstellten gerecht machen, darauf zielte ihre Unterstellung unter dasselbe, wenn es Christo entgegenführte, und es steht also mit den Verheißungen Gottes in einem Einklange, welcher bestätigt, daß nur der Glaube, nicht das Gesetz, gerecht zu werden dient. Dieser Beweis, um welchen es ja überhaupt zu thun ist, liegt auch hier wieder vor.

Beweis aus der thatsächlichen Wirklichkeit einer heidnischen Christenheit. 3, 25—28.

Und zwar liegt er schon mit V. 24 abgeschlossen vor, nicht schließt dieser Abschnitt erst mit V. 25[4]), daß ἐλθούσης τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν noch unter ὥςτε mitbegriffen wäre[5]). Die vorhergegangene Darlegung ist weder so veranlaßt, noch so ausgeführt, daß ihr eine auf die Heilsgegenwart bezügliche Aussage könnte entnommen sein wollen. Denn bei der Heilsgegenwart sehen wir den Apostel nunmehr angelangt, nachdem sich seine immer auf denselben Beweis gerichtete Darlegung von 3, 15 an in der Art um das Verhältniß von Gesetz und Verheißung bewegt hat, daß er anhob mit der Kundgebung der Verheißung an Abraham, von da zum Vorgange der Gesetzesoffenbarung und weiter zum Stande Israel's unter dem Gesetze fortschritt. So dem Gange der Heilsgeschichte folgend, ist er bei der Thatsache der Gegenwart angelangt, daß sich die zuvor dem Gesetze unterstellt

[1]) so z. B. Hilgenfeld z. d. St., Lipsius d. paul. Rechtfertigungslehre S. 80. [2]) so auch Rückert. [3]) so z. B. Meyer. [4]) so z. B. Rückert, Olshausen, Usteri. [5]) vgl. de Wette, Wieseler z. d. St.

Gewesenen nunmehr, nachdem der Glaube gekommen ist, unter keinem Kinderführer mehr befinden. Um aber diese Thatsache geltend machen zu können, muß er die Richtigkeit derselben erhärten. Er thut dies in V. 26—28. Man wird aber seine Begründung derselben nicht würdigen können, wenn man den Uebergang von ἐσμέν zu ἐστέ nur daraus erklärt, daß der Inhalt des 26. Verses von allen Christen, nicht blos den jüdischen[1]), oder von allen galatischen Christen, heidnischen wie jüdischen[2]), gelte. Letzteres ist schon deshalb unannehmbar, weil der Apostel in dem ganzen Briefe zu den galatischen Gemeinden als zu heidnischen redet; und wenn Ersteres der Fall wäre, so würde er eine Wendung haben nehmen müssen, in welcher er weder der zweiten noch der ersten Person bedurfte. Es muß einen andern Grund haben, daß er nicht schreibt, ὅσοι ἐβαπτίσθησαν, sondern ἐβαπτίσθητε: was von den heidnischen Lesern gilt, muß er zum Beweise für seine Aussage über diejenigen verwenden wollen, welche zuvor dem Gesetze untergeben gewesen. Zum Verständnisse aber dieses Beweises ist vor allem erforderlich, daß man den Satz, mit welchem er anhebt, mit der richtigen Betonung liest. Nicht das Prädikat υἱοὶ θεοῦ ist betont. Am wenigsten so, daß ein Gegensatz der mündigen Söhne zu den unmündigen Kindern ausgedrückt sein sollte[3]), wozu jener Ausdruck nicht taugt, und was im Nachfolgenden keine Bestätigung findet, oder ein Gegensatz der väterlichen Liebe gegen die Strenge und Härte des παιδαγωγός[4]), welche letztere ja nur eingetragen wird und nicht in der Vorstellung des παιδαγωγός liegt. Den Ton hat vielmehr einerseits πάντες und andererseits διὰ τῆς πίστεως und ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Denn ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ will nicht als Näherbestimmung mit τῆς πίστεως verbunden sein[5]). Wenn auch bei solcher Verbindung die Wiederholung des Artikels vielleicht nicht nöthig sein möchte, so bezieht sich doch διὰ τῆς πίστεως in einer Weise auf ἐλθούσης τῆς πίστεως und dieses auf πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τὴν πίστιν und εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι, wo überall der Glaube als solcher

[1]) so Meyer. [2]) so Wieseler. [3]) so z. B. Bengel, Flatt, Schott, Rückert, Meyer, Bisping. [4]) so Lipsius a. a. O. [5]) vgl. Schott, Usteri, de Wette, Wieseler z. d. St.

und abgesehen von seinem Gegenstande dem Gesetze gegenübersteht, daß eine derartige Näherbestimmung von τῆς πίστεως nur eine Störung der Gedankenfolge wäre. Und andererseits beruht der jetzt durchzuführende Gedanke so ganz auf der mit ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ausgedrückten Vorstellung, daß ihn V. 26 nur dann einzuleiten geeignet ist, wenn diese Vorstellung darin ausgedrückt erscheint.

Der Apostel weist nämlich seine heidnischen Leser nicht sowohl darauf hin, was sie sind, als vielmehr darauf, daß und wie sie es sind. Durch den Glauben, sagt er, in Christo Jesu sind sie Söhne Gottes und sind sie es allesammt. Sie haben an Christo Jesu die persönliche Vermittelung ihrer nicht etwa erst zu beweisenden, sondern, da sie ja sonst überhaupt keine Christen wären, ihnen selbst gewissen Gottessohnschaft, und der Glaube ist es, durch welchen sie dazu gelangt sind, in diesem so vermittelten Verhältnisse zu Gott zu stehen. Und nun sieht man allerdings, wie es kommt, daß der Apostel ihr Verhältniß zu Gott als das der Gottessohnschaft bezeichnet. Es ist der Vater, welcher seinen Söhnen einen παιδαγωγός bestellt, und als Vater hat also Gott auch da gehandelt, wo er Israel einem Gesetze untergab. Aber jetzt sind Nichtisraeliten vorhanden, welche durch den Glauben im Kindesverhältnisse zu Gott stehen, ohne daß sie zuvor dem Gesetze unterstanden haben: ihr Verhältniß zu Christo macht sie dessen theilhaft, welchem sie einverleibt sind. Daß nämlich ἐν Χριστῷ im Sinne der Beschlossenheit in Christo gemeint ist, wird durch das darauf bezügliche und dieselbe Vorstellung bietende Χριστὸν ἐνεδύσασθε gewiß, ohne daß es deshalb aufhört, die objektive Vermittelung der Gotteskindschaft zu bezeichnen, wie διὰ τῆς πίστεως die subjektive[1]), indem der Glaube, der zu Gotteskindern macht, eine Sache des menschlichen Verhaltens ist, Christus dagegen der persönliche Mittler der Gotteskindschaft unabhängig von menschlichem Verhalten. Man hat freilich Χριστὸν ἐνεδύσασθε von der Aneignung desselben eigenthümlichen Habitus, des nämlichen specifischen Verhältnisses zu Gott, in welchem Christus ist, verstanden[2]), aber mit welchem Rechte? Die Grundanschauung, aus welcher der Ausdruck ver-

[1]) gegen Wieseler. [2]) so Meyer, Wieseler.

standen sein will, ohne daß der außerbiblische Gebrauch ähnlicher Ausdrucksweisen[1]) daran irre machen kann, ist die des εἶναι ἐν Χριστῷ[2]). Ist hiemit ein Sein nicht wie das Sein Christi, sondern der Beschlossenheit in ihm gemeint; so bezeichnet ἐνδύεσθαι Χριστόν, wo es wie hier[3]) von einem einmaligen Akte gesagt ist, den Eintritt in ein solches Sein. Ihr alle, sagt der Apostel, die ihr die Taufe empfangen habt, seid in Christum eingegangen, um in demjenigen Verhältnisse, dem Kindesverhältnisse, zu Gott zu stehen, dessen persönliche Vermittelung er, der Sohn Gottes, für die in ihm Beschlossenen ist. Der Nachdruck aber des Satzes, vermöge dessen er zur begründenden Erläuterung des vorhergegangenen geeignet ist, liegt eben darin, daß der mit Empfang der Taufe geschehene Eintritt in ein Verhältniß zu Christo nichts Anderes war als der Anfang eines Seins in ihm, so daß sie also das, was sie von dem an sind, vermöge ihres Seins in ihm sind. Und zwar gilt dies von ihnen allen ohne Unterschied, alle haben sie mit ihrer Taufe Christum angezogen, und alle stehen sie vermöge dessen, daß sie in Christo sind, zu Gott im Verhältnisse der Gotteskindschaft, welcher Stand also durch nichts Anderes bedingt ist, als durch die für alle gleiche Beschlossenheit in Christo. Wie sollte nun, wenn dies von denen gilt, welche zuvor nicht unter dem Gesetze, sondern nur unter der Sünde gewesen sind, die Unterstellung unter das Gesetz, auch nachdem der Glaube gekommen ist, bei denen fortdauern, welche ihm zu dem Zwecke untergeben gewesen waren, um Christo entgegengeführt zu werden? Wie sollte die Gleichheit eines lediglich mit dem Sein in Christo gegebenen Verhältnisses zu Gott, welche dort stattfindet, nicht auch über sie sich erstrecken, und die Fortdauer jener Besonderheit, welche in ihrer Unterstellung unter ein Gesetz bestanden hat, nicht dadurch ausgeschlossen sein?

Diese ganze Beweisführung beruht auf dem von uns geltend gemachten Gegensatze von ἐσμέν und ἐστέ. Eben ihn erklärt man aber um des willen für nichtig, weil der Apostel fortfahre οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, und also unter den Angeredeten selbst

---

[1]) wie Lucian. Gall. 19. [2]) vgl. z. B. 2 Kor. 5, 17. [3]) anders Röm. 13, 14.

Juden und Griechen unterscheide[1]). Ob dem so ist? Da es nicht heißt οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν[2]), so will aus dem Zusammenhange entnommen werden, worauf bezüglich οὐκ ἔνι gemeint ist. Der Zusammenhang aber bietet die Vorstellung einer Oertlichkeit, wie das ἔνι sie voraussetzt, nur in so fern, als von einem Sein in Christo die Rede ist und von einem Anziehen Christi, mit welchem dasselbe anhebt, oder auch, was damit zusammenfällt, von einem Stande der Dinge nach Eintritt des Glaubens. Hier also, sagt der Apostel, in Christo[3]), oder jetzt, nachdem der Glaube gekommen, ist nicht der Eine ein Jude, der Andere ein Grieche, ist nicht der Eine ein Knecht, der Andere ein Freier, ist nicht zweierlei Geschlecht, Mann und Weib. Nicht zur Begründung des 26. Verses gehört nun dieser Satz: ist er ja doch dem οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν inhaltsverwandt und findet in πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ähnlich seine Begründung, wie jener Satz sie in dem 26. Verse gefunden hat. Der Satz, daß nach Eintritt des Glaubens das gläubige Israel keinem παιδαγωγός mehr unterstellt ist, während es zuvor aus der sündigen Menschheit dazu besondert gewesen war, einem solchen zu unterstehen, erweitert sich zu dem allgemeinern, daß keinerlei Unterschied, welcher der adamitischen Menschheit angehört, weder des religiösen, noch des bürgerlichen, noch des geschlechtlichen Wesens, innerhalb der Beschlossenheit in Christo und in Bezug auf das hier vermittelte Verhältniß zu Gott fortbesteht. Und ähnlich tritt an die Stelle des dort begründenden Satzes „ihr seid alle Gottes Söhne in Christo Jesu" hier der gleichartig lautende, aber allgemeiner gefaßte „ihr seid alle Einer in Christo Jesu"; so zwar, daß in letzterm, wie in ersterm, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ einen Hauptbestandtheil bildet und nicht blos nachträglich bemerklich macht, in wie fern die ausgesagte Einheit statt habe[4]). Daß ihr in Christo seid, sagt der Apostel, macht euch allesammt zu Einem: ein Satz, den man fälschlich einen Beweis durch das Gegentheil nennt. Die Einheit,

---

[1]) so Winer, Usteri, Baumgarten-Crusius, Meyer, Wieseler. [2]) wie 1 Kor. 6, 5. [3]) vgl. Rückert, de Wette z. d. St. [4]) gegen Meyer, Wieseler u. A.

welche die Leser bilden — denn an sie wendet sich der Apostel mit ausdrücklichem ὑμεῖς —, nimmt er zum Beweise für die Gleichheit, welche mit der Zugehörigkeit zu Christo gegeben ist[1]). Wenn nämlich, was ja keines Beweises bedurfte, die heidnischen Leser aus einer Vielheit Einzelner, welche sie sonst ausmachen würden, jetzt vermöge ihrer Beschlossenheit in Christo eine Einheit geworden sind; so müssen alle dem natürlichen Leben entstammenden oder angehörigen Unterschiede, zu denen der von Juden und Griechen eben so wohl zählt, als der von Knecht und Freiem, Mann und Weib, für das in Christo vermittelte Verhältniß zu Gott nicht mehr vorhanden sein. Denn beständen sie darin fort, so würden die Vielen nicht Einer sein, sondern die Einen so, die Andern anders Christo angehören. Uebrigens ist εἷς, neben welchem die wenig beglaubigte Lesart ἕν nicht in Betracht kommt, keineswegs so viel als einerlei[2]). Nicht daß jeder von ihnen dasselbe sei, wie der Andere, sagt der Apostel, sondern daß sie allesammt eine einzige Person bilden, indem der eine Christus sie in sich schließt, und als die Einheit, welche sie in ihm sind, Gotte darstellt. So viel anders steht es jetzt, als bei der Gesetzgebung, hinsichtlich deren er geltend gemacht hat, daß ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν.

In V. 25—28 hat der Apostel aus der Thatsache, daß die heidnischen Leser, indem sie Christo angehörig wurden, in den Stand der Gotteskindschaft getreten und zu einer persönlichen Einheit geworden sind, die Begründung seines Satzes entnommen, daß die an Christum gläubigen Juden keinem Gesetze mehr unterstellt sind und ihre vormalige Besonderheit ein Ende hat. Wenn er nun fortfährt εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, wo das ὑμεῖς nur deshalb nicht überflüssig ist, weil der Gegensatz eines ἡμεῖς vorausgeht und nachfolgt; so kann dieser doch wahrlich kein Ergebniß jener Begründung ausdrückende Satz unmöglich einen Abschluß derselben bringen sollen[3]). Um dies möglich zu finden, muß man entweder den Inhalt der vorhergegangenen Aussage, was es um die heidnische Christenheit sei, erst in ihn eintragen[4]), oder eine

Beweis aus der mit Christo für Israel eingetretenen Veränderung. 3, 29—4, 7.

---

[1]) gegen Meyer. [2]) so Rückert. [3]) gegen de Wette u. A. [4]) so Holsten a. a. O. S. 48.

der Lesarten εἰ δὲ ὑμεῖς εἰς oder ἐν ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in den Text nehmen, welche doch eben nur aus dem Irrthume stammen, als müßte der Inhalt jener Aussage wieder aufgenommen sein. Eben so wenig ist es aber eine blos nebensächliche, nicht wesentlich in den Zusammenhang gehörige Bemerkung, welche sich damit einleitet. Man kann dies nur dann meinen, wenn man in 4, 1 ff. nichts weiter sieht, als eine Erläuterung der vorher gebrauchten Bilder von dem Zustande der Judenwelt unter dem Gesetze[1]; während es doch wesentlich verschiedene Gesichtspunkte sind, unter welchen dieser Zustand dort als ein εἶναι ὑπὸ παιδαγωγόν bezeichnet ist und jetzt mit der Lage eines unmündigen Erben verglichen wird. Mittelst eines Erläuterung ankündigenden λέγω δέ[2]) schließt sich Letzteres an die Folgerung an, welche der Apostel aus der Thatsache gezogen hat, daß seine heidnischen Leser, wie er sich absichtlich ganz allgemein ausdrückt, Christo angehören. Abraham's Nachkommenschaft hat er sie um deswillen, daß sie Christen sind, genannt. Sie stehen für ihr Verhältniß zu Gott nicht mehr außerhalb des Zusammenhangs mit dem Ahnherrn der Gemeinde Gottes, als Glieder dieses oder jenes Volks, sondern sind Angehörige der in Christo neutestamentlich, wie in Abraham alttestamentlich einheitlichen Gemeinde, sind κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι, Erben, wie es ohne alle nähere Bestimmung heißt, nämlich Erbinhaber des wesentlichen Guts[3]), in dem Sinne, in welchem dies ein verheißungsgemäßer Stand ist. Wären nicht beide Prädikate, τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα und κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι, mit einer Gegensätzlichkeit gemeint, welche Betonung von τοῦ Ἀβραάμ und κατ' ἐπαγγελίαν mit sich brachte, das eine nämlich im Gegensatze zu heidnischem Volksthum, das zweite im Gegensatze zu einem andern Erbenstande; so würde es heißen ἄρα σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε, κληρονόμοι κατ' ἐπαγγελίαν[4]). Und sollte κατ' ἐπαγγελίαν nur besagen, daß die Verheißung an ihnen zur Erfüllung gekommen sei, so würde die Hinweisung auf die bestimmte Verheißung, also der Artikel nicht fehlen[5]). Ohne den Artikel benennt es eine Be=

---

[1]) so Rückert. [2]) vgl. Gal. 5, 16. [3]) gegen Meyer. [4]) vgl. Ellicott z. d. St. [5]) vgl. Wieseler z. d. St.

schaffenheit des Erbenstandes, welche damit gegeben ist, daß sich in ihm eine Verheißung verwirklicht hat; und eben um zu erklären, was hiemit gesagt ist, schließt der Apostel die folgende Erläuterung an[1]).

An den Stand eines Erben während der Zeit seiner Unmündigkeit erinnert er, wo sich derselbe, obgleich Herr des Besitzthums, von welchem er lebt, in so fern von einem Knechte nicht unterscheidet, als er bis zu dem von seinem Vater bestimmten Zeitpunkte unter Vormündern steht, welche ihm zumessen, was er haben soll, und unter Verwaltern, welche sein Besitzthum nach ihrem Gutfinden bewirthschaften. Man hat sich einen Knaben zu denken, dessen Vater gestorben ist[2]). Sonst könnte es erstlich nicht heißen, daß er *κύριος πάντων* sei, sondern nur, daß er es, und zwar, da es sich um das Gesammtbesitzthum handelt, erst nach des Vaters Tode sein werde. Zweitens könnte es nicht heißen, daß er *οὐδὲν διαφέρει δούλου*, was sich mit dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater und seiner Stellung im väterlichen Hause nicht vertrüge. Drittens könnte es nicht heißen, daß er *ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμους*, da er weder Vormündern, noch auch, wenn man *ἐπίτροπος* in allgemeinerer Bedeutung nehmen wollte, den Wirthschaftsbeamten seines Vaters untergeben wäre. Endlich viertens könnte es nicht heißen, daß er *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός*, bis zu dem vom Vater vorausbestimmten Zeitpunkte, sondern nur, daß er bis zu dem Zeitpunkte, wo der Vater ihn für mündig erklären oder vielmehr das Besitzthum ihm übergeben wird[3]), in dieser Stellung sich befinde. Die Entgegnung, daß das Alter der Mündigkeit gesetzlich festgestellt sei und nicht von der Bestimmung des Vaters abhänge, verschlägt deshalb Nichts, weil der Ausdruck *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός* nur das Eine besagt, daß der Vater seinen Sohn von einem gewissen Zeitpunkte an in selbstständigem Besitze des Erbes wissen wollte: wobei nicht in Betracht kommt, ob er bei der Benennung desselben durch eine gesetzliche Bestimmung des Mündigkeitsalters gebunden war, da

---

[1]) vgl. de Wette z. d. St. [2]) anders noch neuerdings Meyer, Wieseler, Ewald. [3]) vgl. de Wette und Studer bei Usteri z. d. St.

er dann eben den Eintritt des Sohnes in dieses Alter als den Zeitpunkt benannt hat, sondern nur, daß es der Vater selbst ist, welcher in der Art über sein Erbe verfügt hat, daß es alsdann in den selbstständigen Besitz des Sohnes übergehen soll. Dies hervorzuheben, war für den Apostel um deswillen von Belang, weil es an die Verheißung erinnert, welche Gott dem Abraham und seiner Nachkommenschaft geredet hat, und welche jetzt, nachdem die Zeit ihr Ende erreicht hat, in welcher Israel dem unmündigen Erben glich, in Christo zur Erfüllung kommt.

Denn undenkbar ist es, daß der Apostel, indem er fortfuhr οὕτως καὶ ἡμεῖς, unter dieses Subjekt die heidnischen und jüdischen Christen zusammen befaßt haben sollte[1]), nachdem er doch sicherlich 3, 23 in der ersten Person von Israel geredet und 3, 29 mit der zweiten Person seine heidnischen Leser, für welche allein diese Folgerung nöthig war, angeredet hat. Man kann nicht einmal die jüdischen Christen[2]) für das Subjekt nehmen, geschweige blos für das nächste[3]) und die heidnischen für das entferntere, da es sich hier wie 3, 23 um die ganze Zeit der Unterstellung unter ein heilsgeschichtlich geoffenbartes Gesetz handelt. Die alttestamentliche Gemeinde Gottes, welche jetzt in die neutestamentliche übergegangen ist, nur sie kann es sein, die der Apostel jenem unmündigen Erben vergleicht. Er thut dies aber, ohne Verglichenes und Gleichendes Zug für Zug einander gegenüberzustellen. Was er von dem unmündigen Erben gesagt hat, sollte nur die Lage verdeutlichen, in welcher sich Israel zwischen der Verheißung und ihrer Erfüllung in Bezug auf das verheißene Erbe befunden hat; und es ist verkehrt, daraus, daß dem ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους das ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου entspricht, die Folgerung zu ziehen, daß die στοιχεῖα τοῦ κόσμου lebendige und persönliche Wesen sein müssen[4]). Um zu verstehen, wie der Apostel darauf kommt, den Knechtsstand Israel's gerade als eine Knechtung ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου zu bezeichnen, muß man sich erinnern, daß ihm die dem Abraham und seiner Nachkommenschaft gegebene

[1]) so z. B. Winer, Meyer, Hilgenfeld. [2]) so z. B. Flatt, Schott, Baumgarten-Crusius. [3]) so z. B. Rückert, Bisping. [4]) so Hilgenfeld S. 72.

Verheißung darin besteht, *κληρονόμος κόσμου* zu sein[1]). Hiemit wird vor allem die Auffassung hinfällig, welche *κόσμος* in jenem Ausdrucke von der natürlichen, der nichtchristlichen Menschheit[2]) oder auch von der Menschheit überhaupt[3]), unter den *στοιχείοις* aber, die man dann in der Bedeutung „Anfangsgründe" nimmt, die Erkenntnißanfänge oder, jedenfalls richtiger, da im Zusammenhange von Erkenntniß keine Rede ist, die Religionsanfänge[4]) derselben versteht. Auch daß diese vermeintlichen Anfangsgründe durch *τοῦ κόσμου* als irdische und vergängliche bezeichnet seien[5]), ist nun nicht möglich. Dem Besitze der Welt, wie sie dem Abraham und seiner Nachkommenschaft zu eigen werden soll, stellt der Apostel Israel's Knechtung unter die stofflichen Elemente derselben entgegen[6]), einen geläufigen Ausdruck in seiner bräuchlichen Bedeutung verwendend[7]). Denn sonderlich an die Himmelsgestirne zu denken[8]), veranlaßt weder der sonstige Sprachgebrauch, noch der Zusammenhang. Je nachdem man sich die Zusammensetzung der Welt dachte, verstand man unter den *στοιχείοις* derselben entweder gewisse Grundelemente, auf welche man sie zurückführte[9]), oder im Gegensatze zum Lebendigen die einzelnen stofflichen Bestandtheile, aus denen sich das Ganze derselben zusammensetzt[10]). Jenes war der wissenschaftliche, dieses der volksthümliche Gebrauch des Worts. Im vorliegenden Falle kommt der letztere in Anwendung. Von den so verstandenen *στοιχείοις* heißt es 2 Petr. 3, 10, daß sie zergehen werden, wenn das Ende vorhanden ist. Die Welt aber, welche dann aus diesem Untergange der jetzigen hervorgeht, die *οἰκουμένη μέλλουσα*, welche Gott der in Christo geeinigten Menschheit untergeben hat[11]), wird sich zu ihr verhalten, wie sich Christi verklärter Leib zu dem unsern verhält: von dem Geiste

---

[1]) Röm. 4, 13. [2]) so z. B. Schott, Winer, Olshausen, Rückert, Meyer. [3]) so de Wette, Wieseler. [4]) so Meyer, Ellicott. [5]) so Calvin, Windischmann, Bisping. [6]) vgl. Bengel z. d. St., Neander Geschichte der Pflanzg. u. Leitg. der christl. K. durch die App. S. 512, Schneckenburger in d. theol. Jahrb. 1848 S. 444 ff. [7]) vgl. insonderheit 2 Petr. 3, 10; Weish. Sal. 7, 18; 19, 17. [8]) so Hilgenfeld u. Holsten S. 50. [9]) s. z. B. Philo opp. Ausg. v. Mangey I. S. 472. [10]) vgl. z. B. Clem. Hom. 10, 9. [11]) Hebr. 2, 5.

wird sie Art und Wesen haben, dessen Mittheilung Anfang der Erfüllung jener Verheißung ist[1]). Aus diesem Gedankenkreise begreift sich der hier vorliegende Gegensatz nicht minder als der von κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου und κατὰ Χριστόν Kol. 2, 8 oder von ἀπεθάνετε ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου und ζῶντες ἐν κόσμῳ Kol. 2, 20. Geknechtet aber unter die stofflichen Elemente, aus denen sich die gegenwärtige Welt zusammensetzt, ist Israel in so fern gewesen, als es in seinem Thun und Lassen zwingenden Gesetzen unterworfen war, welche sich auf die Welt in ihrer dermaligen Stofflichkeit bezogen. Es mußte sich nach den Dingen dieser körperlichen Welt richten, während ihm verheißen war, aller Dinge Herr zu werden, und glich so allerdings, ohne daß die στοιχεῖα den ἐπιτρόποις an sich vergleichbar zu sein brauchen, einem unmündigen, dem Antritte seines Besitzthums erst entgegensehenden Erben.

Was nun für Letztern ἡ προθεσμία τοῦ πατρός, das ist für Israel τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, worunter aber nicht ein Moment verstanden sein will, welcher das Maß der Zeit voll macht[2]), sondern, wie Eph. 1, 10 unter τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν, das Vollmaß der Zeit selbst[3]). Die Zeit ist ja nicht etwas von ihrem πλήρωμα in der Art Unterschiedenes, wie etwa Christus an seiner Gemeinde sein πλήρωμα hat[4]). Sie erfüllt selbst das ihr gesetzte Maß, indem sie fortschreitet, und der Eintritt des Zeitpunkts, mit welchem ihr Maß voll ist, und der Eintritt ihres Vollmaßes ist eins und dasselbe. Der Gedanke, daß die religiöse Kindheit der Welt zu Ende gegangen, ihre Reife eingetreten sei[5]), ist dem Ausdrucke gänzlich fremd, welcher auch nicht dem ἐφ᾽ ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν, sondern dem ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός entspricht. Was nun aber beim Eintritte des Zeitvollmaßes geschehen ist, vergleicht sich demjenigen, was mit dem zur Mündigkeit gelangten Erben vorgeht, um deswillen nicht mehr, weil Israel nicht unmittelbar, sondern nur durch den Sohn Gottes in den verheißenen Besitz gelangen konnte. Eine That Gottes ist geschehen, als welcher ja, dem menschlichen Erblasser hierin

---

[1]) vgl. 1 Kor. 15, 44. [2]) so Meyer. [3]) vgl. Röm. 11, 25; Kol. 2, 9. [4]) Eph. 1, 23; 4, 13. [5]) so Wieseler.

unvergleichbar, seine Verheißung selbst verwirklicht. Und zwar ist es eine innerhalb seiner selbst anhebende That, die er gethan hat: aus sich, wie ἐξαποστέλλειν besagt[1]), hat er seinen demnach zuvor in ihm gewesenen Sohn entsendet, und also ganz etwas Anderes gethan, als da er δι' ἀγγέλων das Gesetz dargab, wozu der Apostel bemerken mußte, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν. Gottes Sohn aber nennt er den Entsendeten in Rücksicht auf die Gottessohnschaft, welche uns zu Erben macht; wornach ihn diese Benennung nicht nach demjenigen Verhältnisse zu Gott bezeichnen wird, in welchem er vor seiner Entsendung gestanden hat, sondern, recht im Gegensatze zu den Engeln, durch welche das Gesetz verordnet worden ist, nach demjenigen, in welches er mit ihr eintrat und welches ihn uns zu dem macht, was er uns ist. Eben damit aber, daß ihn Gott aus sich in die Welt entsendet hat, ist er der Sohn Gottes; denn er würde es in diesem ausschließlichen Sinne nicht sein, wenn er aus der sich selbst fortpflanzenden Menschheit, auf dem Wege menschlicher Zeugung zur Welt gekommen wäre. Ἐξαπέστειλεν in Verbindung mit der Bezeichnung des Entsendeten als des Sohnes Gottes schließt also die menschliche Zeugung allerdings aus[2]). Andererseits ist aber seine Entsendung so geschehen, daß er von einem Weibe her, daß er unter ein Gesetz hin kam. Denn „geboren werden" braucht man γίνεσθαι das erste Mal nicht zu übersetzen; das zweite Mal[3]) aber will es nicht so übersetzt sein, sondern den Beginn eines εἶναι ὑπὸ νόμον ausdrücken[4]). Sind ja doch in Wahrheit zwei unterschiedliche Vorgänge gemeint, Geburt und Beschneidung, was auch der Grund sein wird, warum γενόμενον wiederholt ist.

Von den beiden einander nebengeordneten Absichtssätzen, die den Zweck aussagen, zu welchem Gott seinen Sohn entsendet und so entsendet hat, entspricht der erste dem γενόμενον ὑπὸ νόμον, der zweite dem γενόμενον ἐκ γυναικός[5]). Die Unterstellung unter das Gesetz kam zur Geburt aus dem Weibe hinzu, weil sein dadurch bestimmtes Leben und Sterben dienen sollte, die unter dem Gesetze

---

[1]) vgl. Meyer z. d. St. [2]) gegen Meyer u. Wieseler. [3]) vgl. 1 Makk. 10, 38. [4]) gegen Koppe, Meyer. [5]) vgl. Bisping z. d. St.

Befindlichen aus ihrer Verhaftung unter dasselbe loszukaufen. Sie sollten nicht mehr sein, was sie in der Zwischenzeit zwischen der Verheißung und ihrer Erfüllung gewesen waren. Der andere Satz besagt, was sie nun werden sollten durch Erfüllung der Verheißung: die Herstellung in die Gottessohnschaft sollte ihnen durch den gleich ihnen vom Weibe Geborenen, und zwar, was ἀπολαμβάνειν ausdrückt, als etwas ihnen Bestimmtes und Aufbehaltenes[1]), demnach als Erfüllung der Verheißung zu Theil werden. Denn das Subjekt von ἀπολάβωμεν ist in so weit eins und dasselbe mit dem Objekte von ἐξαγοράσῃ, als sich der Apostel, wie es der Zusammenhang hier nicht minder als 3, 14 mit sich bringt, mit den gläubigen Juden zusammenfaßt, während οἱ ὑπὸ νόμον die Juden überhaupt sind: den Irrthum, als spreche der Apostel mit dieser ersten Person Pluralis von den Christen überhaupt, widerlegt gleich das folgende ἐστέ[2]). Nicht Sohnschaft, sondern Herstellung und Eintritt in dieselbe ist υἱοθεσία, welches nirgend, auch Röm. 8, 15. 23 nicht, geschweige Eph. 1, 5[3]), anders verstanden sein will. Nun ist unter Menschen Herstellung in ein Kindesverhältniß freilich eins und dasselbe mit Annahme an Kindes Statt. Aber, wo sie von Gott geschieht, kann sie aus dem Grunde nicht so genannt werden, weil Gott uns in das Sohnesverhältniß zeugt, und nicht blos dafür annimmt, gleich als hätte er uns gezeugt. Den Gegensatz dazu bildet hier, wie auch sonst oft, das Knechtsverhältniß, nicht aber, was ja ganz außerhalb des Ausdrucks läge, die Unmündigkeit, daß υἱοθεσία Herstellung in den Genuß des vollen Sohnesrechts wäre, wie man in Folge falscher Rücksicht auf die hieher nicht mehr reichende Vergleichung angenommen hat[4]). In der Vergleichung war es freilich der eigene Sohn des Vaters, welcher sich nur während der Zeit seiner Unmündigkeit von einem Knechte nicht unterschied. Aber sie sollte eben nur verdeutlichen, wie Israel im Gegensatze zu denen, welche jetzt κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι sind, während der vorchristlichen Zeit zu seinem Erbe gestanden hat, nicht aber, wie es geschehen

---

[1]) vgl. Bengel, Winer, Baumgarten-Crusius, Usteri z. d. St. [2]) gegen Usteri, Meyer, Wieseler u. A. [3]) gegen Wieseler. [4]) so Bengel, Usteri.

ist, daß es nun in den selbstständigen Besitz seines Erbes gelangte. Letzteres fügt sich deshalb nicht mehr in die Vergleichung, weil es ein wirklicher Knechtsstand ist, aus welchem Israel durch Christum frei kommt, und eine Herstellung in den Sohnesstand selber, nicht blos in den Vollbesitz des Erbes, welche ihm durch Christum zu Theil wird; so wie andererseits, was in der Vergleichung den Endpunkt jener Zeit der Unmündigkeit bildet, der Antritt des Erbes, in der Aussage der mit Christi Erscheinung erfolgten Wandelung vorerst noch gar nicht seines Gleichen findet, weil es sich überhaupt nicht darum handelt, daß Israel das ihm verheißene Erbe angetreten hat, sondern vielmehr darum, daß die Leser *κατ᾽ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι* sind. Derselbe Sohnesstand, zeigt der Apostel, welcher denen von Israel erst durch Christi Erscheinung zu Theil geworden ist, eignet den Lesern und macht sie also zu Erben in dem Sinne, in welchem es Israel während seines Standes unter dem Gesetze noch erst hatte werden sollen.

Aber wer sind die Leser? Man sagt, da *ὅτι δὲ ἐστὲ υἱοί* einfach an *υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν* anknüpfe, ohne die Verschiedenheit der Personen durch ein *ὑμεῖς* hervorzuheben, so müsse die erste Person auch die heidnischen Christen umschließen und die zweite nicht nur die heidnischen, sondern auch die jüdischen Leser anreden[1]). Allein wir haben schon oben bemerkt, daß der Apostel zu den galatischen Gemeinden durchweg als zu heidnischen redet, ohne Rücksicht darauf, ob sie auch jüdische Glieder zählen. Oder wie will man denkbar finden, daß er V. 6 Heiden und Juden und also V. 7 den Juden wie den Heiden mit *ἐστέ* und *εἶ* anredet, und dann fortfährt *ἀλλὰ τότε μὲν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς*? Daß aber kein *ὑμεῖς* den Wechsel und Gegensatz der Person im 6. Verse betont, erklärt sich aus dem Zusammenhange, indem der Apostel nach der mit *λέγω δέ* eingefügten Erläuterung des Ausdrucks *κατ᾽ ἐπαγγελίαν κληρονόμον* dorthin zurückkehrt, wo er mit *εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ*, also nicht ohne ein betontes *ὑμεῖς*, den jetzt zu Ende zu bringenden Gedanken eingeleitet hat. Was dazwischen liegt, hat ein dem *ὑμεῖς* gegenübergestelltes Subjekt ge-

---

[1]) so Wieseler.

habt; was nun folgt, gilt wieder von dem anfänglichen. Es tritt also nicht einer von Israel handelnden Ausführung jetzt erst eine Aussage gegenüber, welche die Angeredeten zum Subjekte hat, daß um des willen das Subjekt betont sein müßte. Nur das Eine fragt sich, ob die nun folgende Aussage solchen Inhalts ist, daß in ihr wirklich zu Ende kommt, was 3, 29 begonnen hat, also ob den heidnischen Lesern etwas gesagt wird, was ihnen als solchen insonderheit gesagt sein wollte. Dies scheint, im 6. Verse wenigstens, in so fern nicht der Fall zu sein, als bei der unzweifelhaften Richtigkeit der Lesart ἡμῶν, von der handgreiflich ist, warum man sie in ὑμῶν umgesetzt hat, nach der gewöhnlichen Auffassung etwas von den Christen überhaupt Geltendes ausgesagt ist, wozu die Anrede ὅτι δέ ἐστε υἱοί mit ihrem angeblich aus dem Nächstvorhergegangenen entnommenen Inhalte blos den überleitenden Vordersatz bildet.

Zwar so verwirrt ist die Rede keinenfalls, wie sie bei denen erscheint, welche den Apostel mit einem aus seinem Erfahrungsbewußtsein solchen Glücks entflossenen Personwechsel sagen lassen: „Weil ihr Söhne seid, hat Gott bei eurer Taufe den Geist seines Sohnes in unsere Herzen entsandt"[1]). Denn der Ausdruck ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, so gleichlautend dem ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, ist ungeeignet, von dem verstanden zu werden, was in der Taufe des Einzelnen geschieht, hätte auch, wenn es hievon gemeint wäre, nirgends seines Gleichen. Wohl aber findet sich, was am Pfingsttage nach Jesu Auffahrt geschehen ist, diese Entsendung des Geistes Christi in die hiemit werdende und von dem an ihn besitzende Gemeinde, mit gleichem oder gleichartigem Ausdrucke benannt[2]). Ist ja doch die Bedeutung jener Thatsache, daß Gott seinen Geist eine Gegenwärtigkeit neuer Art in der Welt hat beginnen lassen[3]). Sonach wird die Entsendung des Geistes gleich der des Sohnes als eine einmalige Thatsache, und nicht als ein sich wiederholendes Thun Gottes an den Einzelnen gemeint sein. Ist nun aber der Satz, so verstanden, nicht mehr innerhalb

---

[1]) so Meyer, Bisping. [2]) vgl. Luc. 24, 49; 1 Petr. 1, 12; Joh. 15, 26; 16, 7. [3]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 196 f.

seiner selbst widersinnig, so erscheint er dafür, nachdem er von der einmaligen Sendung des Geistes und nicht von dessen Mittheilung an die Einzelnen handelt, desto unverträglicher mit seinem Vordersatze. Oder wie kann der Apostel seine heidnischen Leser zu dem Zwecke eigens anreden, um sie als diejenigen zu bezeichnen, deren Gottessohnschaft der Grund gewesen sei, weshalb Gott seines Sohnes Geist von sich in die Welt entsendet hat? Ja selbst, wenn es im Vordersatze hieße ἐσμὲν υἱοί — denn die Lesart ὑμῶν ist nun bei unserer Auffassung des ἐξαπέστειλεν schlechterdings unmöglich —, bliebe der Gedanke immerhin befremdlich. Denn ob es gleich richtig ist, daß unsere Aufnahme in die Gotteskindschaft vorhergeht, die Einwohnung des heiligen Geistes oder seine Bezeugung unserer Gotteskindschaft nachfolgt[1]); so kann doch nicht unser gegenwärtiger Stand der Gotteskindschaft der Grund gewesen sein, warum uns Gott den heiligen Geist gegeben hat, geschweige daß die ein für alle Mal geschehene Gottesthat der Geistesausgießung in dem, was wir jetzt sind, ihren Grund haben sollte[2]). Man setzt deshalb den Gedanken um in den andern, daß Gott uns den Geist seines Sohnes nicht gegeben hätte, wenn wir nicht Söhne wären, und nennt Ersteres einen Thatbeweis für Letzteres[3]). Aber auch dies ist eine Täuschung. Nicht überhaupt, daß uns Gott seinen Geist gegeben hat, sagt der Apostel, sondern mit einer auch hierin dem vorhergehenden Satze gleichartigen Fassung, Gott habe den Geist seines Sohnes als einen solchen und in der Art in unsere Herzen entsendet, daß er „Abba, Vater" ruft. Den Geist desjenigen Lebens, in welchem sein Sohn steht, hat er von sich entsendet, daß er in der Innerlichkeit unsers Wesens Wohnung machte, wie er zuvor den Sohn selbst in die Welt entsendet hatte, um in ihr zu wohnen; und so ruft derselbe nun in unsern Herzen Ἀββᾶ ὁ πατήρ, wie der Apostel aramäisch und griechisch schreibt, um den Kindeslaut, welchen der erstere für den griechischen Leser begrifflich fremde Ausdruck bietet, mit der ihm sinnverständlichen Begriffsbezeichnung

---

[1]) so z. B. Calvin, Bengel, Olshausen. [2]) gegen m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 64. [3]) so z. B. Flatt, Meyer, Ellicott.

zu verbinden: eine Erklärung der Zweisprachigkeit dieses Ausrufs, welche allein den Zweck derselben[1]) und sein Vorkommen nicht nur Röm. 8, 15, sondern auch Marc. 14, 36[2]) begreifen läßt. Daß aber der Apostel solchen Ruf zu Gott dies Mal dem Geiste Christi selbst zuschreibt, während er sonst nur sagt, daß wir kraft desselben so zu Gott rufen[3]), will nicht dahin abgeschwächt sein, als solle der rufende Mensch nur eben des Geistes Organ sein[4]), oder gar, als habe man sich unter dem Geiste das eigene höhere Selbst des Menschen zu denken[5]). Ersteres ist so wenig der Fall, wie Röm. 8, 26 f., und Letzteres so wenig wie Röm. 8, 16. Eben darauf, daß es nicht unser Rufen, sondern ein Ruf des Geistes Christi ist, liegt das Gewicht. Wie der Sohn Gottes zu Gott seinem Vater spricht, so klingt es wieder in uns, unabhängig von unserm Selbstbewußtsein, dessen Zuversicht, so zu Gott rufen zu dürfen, vielmehr erst dadurch gewirkt wird. Denn haben wir den Geist des Sohnes Gottes, sofern wir Christen sind, als den wirksamen Grund unsers Lebens uns einwohnend, so bethätigt er sich als solchen in uns, indem er uns anstatt der Stimme unsers Gewissens das Wort zu vernehmen gibt, in welchem sich das Sohnesverhältniß zu Gott dem Vater ausprägt.

Aber, fragen wir billig, ist denn dies eine Thatsache, auf die sich der Apostel gegen die, zu welchen er redet, als auf einen erfahrungsmäßigen Beweis für ihre Gotteskindschaft berufen kann? Ist sie ihnen bewußt, so bedürfen sie des Beweises nicht. Und wirklich können sie seiner nicht bedürfen, wenn anders der Apostel 3, 26 die Thatsache ihrer Gotteskindschaft, ohne deren Gewißheit sie ja keine Christen wären, mit Fug und Recht zum Ausgangspunkt einer Beweisführung gemacht hat. Muß er sie dann nicht auch hier als anerkannt voraussetzen? Man sieht, die Erklärung derer, welche umschreiben „daß ihr Söhne seid, ist durch die Sendung des Geistes Christi gewiß“[6]), würde auch dann unthunlich erscheinen, wenn sie sprachlich erlaubt wäre; was sie aber eben so wenig ist, als die andere, welche umschreibt „anlangend

[1]) dies z. B. gegen Wieseler. [2]) dies z. B. gegen Meyer. [3]) Röm. 8, 15. [4]) so Meyer. [5]) so Baumgarten-Crusius. [6]) so z. B. Schott, Rückert.

das, daß ihr Söhne seid" [1]). Verhalten sich nun aber die beiden Sätze ἐστὲ υἱοί und ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ so zu einander, daß weder der zweite einen Beweis für den ersten, noch der erste einen Grund für den zweiten abgeben kann; so muß sie der Apostel unabhängig von einander gemeint haben: nur in ähnlichem Verhältnisse wie Röm. 8, 16 zum vorhergehenden Satze können sie zu einander stehen. Dies ist aber nur möglich, wenn ὅτι δέ einen elliptischen Vordersatz bildet, wie sonst εἰ δέ [2]), εἰ δὲ μή [3]), εἰ δ' οὖν [4]), εἴπερ [5]), ὁπότε [6]) vorkommt und bei Paulus selbst εἰ γάρ [7]) und εἰ καί [8]), vorkommen dürfte. Die Ergänzung ist aus dem Nachsatze der vorhergehenden Periode zu entnehmen. Nachdem der Apostel erinnert hat, was Gott in Bezug auf Israel gethan, macht er seinen heidnischen Lesern bemerklich, daß sie deshalb Söhne sind, weil Gott dies und so und zu diesem Zwecke gethan hat. Nicht beweist er ihnen, daß sie es sind, sondern er erinnert sie mit betontem ὅτι, worin es seinen Grund hat, daß sie es sind, und also auch seinen Grund hat, daß Gott seines Sohnes Geist — denn so, und nicht seinen Geist, nennt ihn der Apostel deshalb — zu einer unsere Gottessohnschaft erzeigenden Gegenwärtigkeit in unsere Herzen entsendet hat. Denn im Gefolge jener ersten heilsgeschichtlichen That, daß Gott seinen Sohn in einer Weise von sich entsendete, mit der es auf das Ende des Lebens Israel's unter dem Gesetze, auf seinen Uebergang aus diesem Knechtsstande in den Stand der Sohnschaft abgesehen war, im Gefolge derselben und auf Grund derselben ist die andere der Geistesausgießung geschehen, vermöge deren wir uns im Kindesstande wissen. Der Sohn mußte erst so gekommen sein, wie er, und zu dem Zwecke gekommen sein, zu welchem er gekommen ist, ehe Gottes Geist als Geist seines Sohnes in unsern Herzen gegenwärtig werden konnte.

Und so bist du denn, fährt der Apostel daraufhin fort, dem Einzelnen zurufend, was von ihnen allen gilt, nicht mehr ein

---

[1]) so Wieseler. [2]) vgl. z. B. Homer Il. 9, 46. [3]) vgl. im N. T. Joh. 14, 2. 11; Apokal. 2, 5. 16. [4]) z. B. Plato apolog. Socr. 24 D. [5]) s. Plato de republ. 497 E.; Euthyd. 296 B. [6]) Xenoph. Cyrop. 6, 2, 19. [7]) 2 Kor. 2, 2. [8]) 2 Kor. 7, 12.

Knecht, sondern Sohn, wenn aber Sohn, auch Erbe, durch Gott. Natürlich gilt von dieser Anrede das Gleiche, wie von ἐστέ. Sie kann, obgleich von einer Knechtschaft des Heiden vorher keine Rede gewesen, nur dem heidnischen Leser[1]) gelten, und nicht entweder dem jüdischen Christen[2]), oder jedem Christen ohne Unterschied[3]). Weil der heidnische Leser sich einreden läßt, er habe unter dem Gesetze zu stehen, unter welches Israel geknechtet gewesen; so hat ihm der Apostel dargethan, daß mit Christi Erscheinung Israel's Stand unter dem Gesetze vorbei war. Denn hienach befindet er sich selbst in dem Sohnesstande, welcher Israel zu Theil werden sollte, und nicht in dem Knechtsstande, in welchem es zuvor gewesen. Dies ist es, was er nun abschließend in den einen Satz zusammenfaßt, der aber eben deshalb nicht so in zwei Hälften zerschnitten werden darf, daß man übersetzt „wenn du aber Sohn bist, so bist du auch Erbe"[4]). Das ἀλλά, welches dem οὐκέτι gegenübertritt, begreift mitsammt dem υἱός, als etwas, wie εἰ δὲ υἱός besagt, hiemit Gegebenes auch καὶ κληρονόμος unter sich, worin sich ja der Gegensatz zu δοῦλος erst vollendet. Und gleicher Weise gehört dann auch διὰ θεοῦ zu beidem, zu υἱός wie zu κληρονόμος, indem es eben die göttliche Herstellung in den Sohnesstand ist, welche zum Erben gemacht hat. Διὰ θεοῦ nämlich wird aus inneren und äußeren Gründen für ursprünglich zu achten sein, und nicht θεοῦ διὰ Χριστοῦ[5]). Für Ersteres sprechen außer den es bietenden Zeugen, deren Gewicht die Zeugen für jede andere einzelne Lesart aufwiegt, auch diejenigen, welche διὰ θεόν haben. Die Entstehung der anderen Lesarten aber, erstlich des θεοῦ, dann des θεοῦ διὰ Χριστοῦ und was hieraus weiter geworden ist, begreift sich aus der Erinnerung an Röm. 8, 17 um so mehr, als διά den mittlerischen Ursächer, also nicht Gott, sondern Christum zu erfordern schien, weshalb auch διὰ Χριστοῦ anstatt διὰ θεοῦ vorkommt. Hinwieder rechtfertigt sich das so nachdrücklich abschließende διὰ θεοῦ aus dem Zusammenhange, indem es die Kindschaft und den Erbenstand des Angeredeten eben

---

[1]) vgl. Usteri z. d. St. [2]) gegen de Wette. [3]) so z. B. Wieseler. [4]) so Meyer. [5]) gegen Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 49.

so auf Gott zurückführt, durch den es dazu gekommen, wie vorher, recht im Gegensatze gegen die Gesetzgebung, hinsichtlich deren der Apostel dem δι' ἀγγέλων gegenüber den Satz ὁ θεὸς εἷς ἐστιν geltend gemacht hatte, die beiden heilsgeschichtlichen Thaten Gottes, daß er seinen Sohn und daß er den Geist seines Sohnes von sich aus entsendet hat, als solche in Erinnerung gebracht worden waren, welchen der jetzige Stand der Dinge im Gegensatze gegen Israel's Gesetzesknechtschaft verdankt werde. Wer durch Gott Sohn und damit Erbe ist, der braucht nicht erst, wie den Lesern eingeredet wurde, durch Selbstunterstellung unter ein Gesetz zur Theilhaberschaft an dem verheißenen Besitze zu gelangen. So steht es aber bei ihnen. Die Zeit der Gesetzesknechtschaft ist für sie eine vergangene. Ist ihnen ja doch die Sohnschaft vermöge der göttlichen Sendung des Geistes Christi verbürgt, welcher hinwieder die zum Zwecke der Erlösung aus der Gesetzesknechtschaft geschehene Sendung Christi vorausgegangen war, so daß sie also den Geist dessen besitzen, welcher zu solchem Zwecke in die Welt gekommen.

In diesem Sinne bildet διὰ θεοῦ einen Gegensatz zu διὰ νόμου, nicht aber so, als ob die Leser erinnert würden, daß sie nicht durch gesetzliches Thun Erben geworden seien[1]), was außerhalb des Zusammenhangs liegt. Je mehr dann das Gewicht des Gedankens auf διὰ θεοῦ liegt, desto begreiflicher ist es, daß ohne diese Lesart der abschließende Satz seine Bedeutung verliert, und nur wieder den Begriff des Erben, von welchem doch V. 1 ausgegangen worden, aus dem des Sohnes abzuleiten scheint[2]). Die Entgegnung, daß dort vom Erben nur im bürgerlichen Sinne die Rede gewesen, würde gegen diese Wahrnehmung Nichts verfangen, da sich die Anwendung auf Israel unmittelbar und ohne irgend welchen Nachweis ihrer Berechtigung daran geschlossen hat, und also Israel's Erbenstand die Voraussetzung war, mit welcher sich der Apostel auf jene Vergleichung einließ[3]). Alles kommt vielmehr darauf an, daß man in dem, was der Apostel von Israel's Erbenstande unter dem Gesetze gesagt hat, ein Mittel-

---

[1]) so Wieseler. [2]) so Rückert. [3]) gegen Meyer.

glied der Begründung dessen erkenne, was er 3, 29 aus der Christlichkeit seiner heidnischen Leser für sie gefolgert hat: in welchem Falle man auch in dem diese Begründung abschließenden Satze die Verwandtschaft des διὰ θεοῦ mit jenem κατ' ἐπαγγελίαν nicht verkennen wird[1]). Durch Gott Söhne und damit Erben geworden, sind die heidnischen Leser letzteres nicht nur überhaupt, ohne des Gesetzes zu bedürfen, sondern sind es in anderm Sinne, als es die von Israel unter dem Gesetze gewesen: verheißungsweise sind sie es, nachdem die Gesetzesknechtschaft hinter ihnen liegt, und nicht mit der Einschränkung, welche dort der Stand unter dem Gesetze in sich schloß. Auf welchem Erbrechte, ob auf jüdischem oder römischem, die Folgerung εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος beruhe[2]), ist eine thörichte Frage[3]). Beruhte sie auf irgend einem sonderlichen Erbrechte, so wäre sie ja für jeden nichtig, bei dessen Volke ein anderes gälte. Man betont namentlich, um die Beweisführung des Apostels von dem römischen Rechte abhängig zu machen, daß nur ihm zufolge alle Kinder gleich und auch die Töchter und die Adoptivkinder erbten. Aber die Unterscheidung zwischen eheleiblichen Kindern und Adoptivkindern greift hier eben so wenig Platz, als die von Söhnen und Töchtern. Wer Christo angehörig wird, zählt unter die υἱοὶ τοῦ θεοῦ, er sei Mann oder Weib, und verhält sich nicht so zu ihm, wie ein adoptirtes Kind zum leiblichen — ein der Schrift völlig fremder Gedanke —, sondern wie der Spätergeborne zum Erstgebornen. Denn die Behauptung, bei Paulus finde nicht die Vorstellung der geistigen Zeugung Statt, wie bei Johannes, sondern die der Adoption[4]), beruht auf einer Mißkennung der Wiedergeburt, als ob sie neben der Rechtfertigung keinen Raum hätte, und findet schon allein in dem Ausdrucke πνεῦμα υἱοθεσίας ihre Widerlegung[5]). Daß aber des Vaters Besitz auf seine Kinder übergeht, liegt im Wesen der Familie, unabhängig von allen erbrechtlichen Bestimmungen mensch-

---

[1]) vgl. Wieseler z. d. St. [2]) s. Meyer, Bisping z. d. St.; Fritzsche in Fritzschiorum opusc. S. 143 ff. u. z. Röm. 8, 17; auch Tholuck u. van Hengel z. letzterer St. [3]) vgl. Wieseler z. d. St. u. Philippi z. Röm. 8, 17. [4]) so z. B. Meyer z. d. St.; Weiß d. joh. Lehrbegr. S. 97. [5]) vgl. Wieseler z. d. St., Usteri Entwicklg des paul. Lehrbegr. S. 194.

licher Gesetzgebung, und gilt für das Verhältniß Gottes und der Christen, sobald dasselbe wirklich ein Verhältniß der Vaterschaft und Kindschaft ist.

Der Apostel rügt die Selbstbegebung der Leser in Gesetzesknechtschaft als einen Rückfall in ihr voriges Wesen. 4, 8—11.

Aus der Thatsache, daß die heidnischen Leser vermöge ihrer Beschlossenheit in Christo Kinder Gottes sind und eine Einheit bilden, welche alle dem natürlichen Leben angehörigen Verschiedenheiten ausschließt, hat der Apostel bewiesen, daß für das gläubige Israel die Unterstellung unter das Gesetz vorbei ist. Und aus der Thatsache, daß mit der Erscheinung Christi die Bedingtheit des Erbenstandes Israel's, welcher unter dem Gesetze zu keiner Verwirklichung kam, vorüber ist, hat er zweitens bewiesen, daß die heidnischen Leser vermöge ihrer Zugehörigkeit zu Christo in einer die Unterstellung unter das Gesetz ausschließenden Weise Erben sind. Aus Beidem erhellt, wie übel sie thun, sich an seiner Lehre irre machen zu lassen: er beweist es ihnen beide Male aus der Wirklichkeit der Heilsgegenwart, indem die Leser nicht sein könnten, was sie sind, wenn das gläubige Israel noch unter dem Gesetze stände, und die Erscheinung Christi für Israel nicht sein könnte, was sie ist, wenn die Leser, um an der Verheißung Theil zu haben, noch der Unterstellung unter das Gesetz bedürften. Seine sachliche Beweisführung, daß die Leser keinen Grund haben und übel daran thun, sich an seiner Lehre irre machen zu lassen, hat hiemit ihren Umkreis vollendet. Nachdem er zuerst den geschichtlichen Ursprung einer jüdischen Christenheit, welcher in dem Bedürfnisse, durch Glauben mit Ausschluß des Gesetzes gerecht zu werden, seinen Grund hatte, und die sittliche Wahrheit dieses jüdischen Christenthums, welches Gesetz und Gnade gleichermaßen zu ihrem Rechte kommen läßt, geltend gemacht hat: entnahm er seine weiteren Beweise erstens aus der persönlichen Erfahrung seiner Leser, welche den heiligen Geist nicht empfangen hätten, wenn es zur Theilnahme an dem verheißenen Gute eines gesetzlichen Thuns bedürfte neben dem Glauben; zweitens einen zwiefachen aus der heiligen Geschichte Israel's in der Uebereinstimmigkeit ihres Anfangspunkts, der Gerechtigkeit und Verheißung Abraham's, und ihres Zielpunkts, der Heilsverwirklichung in dem gekreuzigten Christus; drittens einen dreifachen aus der heilsgeschichtlichen

Stellung des Gesetzes, sofern es hinter der Verheißung hergekommen ist, ohne diese entkräften zu sollen, und auf eine Weise gegeben worden ist, daß es keine Erfüllung der Verheißung konnte sein wollen, und seine wirkliche Bestimmung darin gehabt hat, Israel in der Richtung auf Christum zu erhalten; endlich viertens einen gedoppelten aus der Heilsgegenwart, wo es keine heidnische Christenheit geben könnte, wenn die Besonderheit Israel's unter dem Gesetze nicht vorbei wäre, und wo sie der Unterstellung unter das Gesetz nicht bedürfen kann, um des verheißenen Guts mittheilhaft zu sein, da Israel selbst erst mit seiner Erlösung vom Gesetze durch Christum in den wirklichen Besitz dieses Guts eingetreten ist.

Die Leser sind also durch den Glauben an Christum Erbinhaber des verheißenen Guts. Aber sie bleiben ja nicht bei dem, was sie geworden sind. Sie wollen sich dem Gesetze untergeben und damit rückfällig werden in das, was sie zuvor gewesen sind. Zu dieser Rüge geht der Apostel mit ἀλλά über, dem Nächstvorhergegangenen etwas ganz Anderes, durch das es aufgehoben wird, entgegensetzend. Es steht ganz anders mit ihnen, als er so eben gesagt hat. Zwei mit μέν und δέ unter sich verbundene Sätze[1]) führt er damit ein, also nicht den ersten blos, daß es hieße „aber damals freilich seid ihr Knechte gewesen"[2]), da der erste nur um des zweiten willen steht, und nicht den zweiten blos, daß es hieße „allein jetzt wendet ihr euch zu den Elementen zurück"[3]), da der erste eben so wohl wie der zweite sein selbstständiges Verbum finitum hat. Zweierlei hält der Apostel seinen Lesern vor, aus der Vergangenheit, daß sie den Götzen gedient haben, aus der Gegenwart, daß sie sich wieder den stofflichen Dingen zuwenden. Aber Ersteres bringt er nur deshalb in Erinnerung, um das Andere dadurch um so mehr zu heben, indem er ihnen auf diese Weise vorhält, wie übel sie thun, zu ihrer vormaligen Verkehrtheit und Sünde jetzt diese neue hinzuzufügen. Mit τότε weist er in die Vergangenheit zurück, weil es dieselbe ist, von welcher er gesagt hat, daß sie für Israel die Zeit einer

---

[1]) gegen de Wette. [2]) so Usteri. [3]) so Wieseler.

Unterstellung des Erben unter das Gesetz gewesen, während sie für die Leser eine Zeit ganz andern Dienstes war, aus welchem frei gekommen zu sein eine sie um so mehr verpflichtende Wohlthat ist, je schlimmer und thörichter sie sich mit ihm versündigt haben. Weil sie Gott nicht kannten — denn so unglücklich waren sie, ihn nicht zu kennen —, haben sie den Götzen gedient, *τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς*, wie der Apostel sie nennt, um beides zugleich auszudrücken, daß sie ihnen, aber nur ihnen, nicht an sich selbst, Götter waren. Die Lesart *τοῖς μὴ φύσει οὖσιν θεοῖς*[1]), deren Beglaubigung schon unzureichend ist[2]), würde erstlich, da sie den Ton der Verneinung auf *φύσει* fallen ließe, vielmehr *τοῖς οὐ φύσει οὖσιν θεοῖς* heißen müssen[3]), dann aber zweitens, da ihr der Satz *οὐ φύσει εἰσὶν θεοί* und nicht *φύσει οὔκ εἰσιν θεοί* zu Grunde läge, den untauglichen Sinn geben, als ob sie wirklich, nur aber *οἱ φύσει*, Götter wären.

Damals also, während Israel dem ihm von dem wahrhaftigen Gotte verordneten Gesetze unterstand, haben die Leser in ihrer Unkenntniß Gottes den Götzen gedient; und jetzt, nachdem sie Gott erkannt haben, oder vielmehr, weil in Wirklichkeit darüber hinausgeht, was ihnen zu Theil geworden[4]), nachdem sie von Gott erkannt worden sind, versündigen sie sich um so viel schlimmer durch einen Rückfall in das vorige Wesen, dessen Befremdlichkeit der Apostel durch die Wendung schmerzlicher Verwunderung ausdrückt, welche er seinem Vorhalte gibt. Ihr Götzendienst erklärte sich aus ihrer Unkenntniß Gottes, aber seitdem hat nicht nur Gott aufgehört, ihnen fremd zu sein, sondern sie haben aufgehört, ihm fremd zu sein. Denn so bezeichnet der Apostel die Veränderung, die mit ihnen vorgegangen ist, nach ihrem vollen Werthe. Man braucht, um *γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ* zu verstehen, keine absonderliche Bedeutung von *γινώσκειν* anzunehmen und keine andere als für *γνόντες θεόν*, in welches letztere freilich auch schon hin und wieder solches eingetragen worden ist, das außer dem Verbalbegriffe liegt[5]). Nur aus der Natur des Objekts und seinem

---

[1]) gegen sie auch Winer. [2]) gegen Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 52. [3]) vgl. Rückert z. d. St. [4]) vgl. z. B. Plato Tim. 57 E. [5]) vgl. Weiß d. joh. Lehrbegr. S. 12.

Verhältnisse zum erkennenden Subjekte erwächst dem γινώσκειν eine Näherbestimmung von selbst. Darnach heißt Gott erkennen, eben weil er Gott ist, nicht blos inne werden, was er an sich selbst, sondern auch, was er mir ist, und von Gott erkannt werden heißt aus demselben Grunde nicht blos ein Gegenstand seines Wissens, sondern seiner Aneignung werden. Denn da der Allwissende den Menschen kennt als sein Geschöpf, so kann es nur die Sünde sein, welche den Menschen Gotte fremd macht, daß er ihn nicht kennt. Wendet sich nun Gott dem Sünder erkennend zu, so geschieht dies vermöge seiner sündenvergebenden Gnade, aber auch unter der Bedingung der Annahme derselben, indem er anhebt, zu ihm als zu einem solchen zu stehen, der ihm nicht fremd, sondern verwandt ist. Nicht daß er ihn als den Seinen anerkennt, ist mit γινώσκειν gesagt, welches diese Bedeutung nicht hat[1]), und Näherbestimmungen hinzuzudenken, wofür Gott den Menschen erkennt, geht ja ohnehin nicht an[2]). Aber auch eine Wirksamkeit des Erkennens, welche der Mensch an sich erfahre[3]), oder das Liebevolle desselben[4]) liegt nicht in dem Ausdrucke, und in Wirklichkeit ist es nicht die Bekehrung des Menschen, noch die Mittheilung der Gaben des heiligen Geistes an ihn[5]), worin sich das göttliche Erkennen vollzieht, sondern den sich Bekehrenden erkennt Gott, und dem, welchen er erkannt hat, gibt er den heiligen Geist. Man kann auch nicht sagen, Gott erkennen heiße von ihm erkannt werden[6]), oder Letzteres gehe Ersterem voraus[7]). Vielmehr erscheint immer das von Gott geforderte Verhalten als die Bedingung, um von ihm erkannt zu werden oder erkannt zu sein[8]). Nur ist es nicht unser Verhalten, welches macht, daß er sein Erkennen auf uns richtet, sondern er richtet vermöge seiner sündenvergebenden Gnade unter der Bedingung unserer Annahme derselben sein Erkennen auf uns[9]). An der vorliegenden Stelle selbst ist das Verhältniß von γνόντες θεόν und γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ

---

[1]) gegen Schott, Usteri u. A. [2]) gegen Weiß in d. Jahrbb. f. deutsche Theol. II. 1. S. 74 ff. [3]) so Meyer. [4]) so Wieseler. [5]) so Winer. [6]) so Luther. [7]) so Wieseler. [8]) vgl. Matth. 7, 23; 1 Kor. 8, 3; 2 Tim. 2, 19. [9]) vgl. Hos. 13, 5; Amos 3, 2.

lediglich dieses, daß es mehr besagen will, von ihm erkannt worden zu sein, als ihn erkannt zu haben. Letzteres war ein Glück, das den Lesern zu Theil geworden, Ersteres aber die Gnade selbst, welche Gott ihnen hat angedeihen lassen. Alle Gnadenerweisungen, welche ihnen seitdem widerfahren sind, vergewisserten sie der einen Gnade, daß er sie erkannt hat.

Und nun wenden sie sich wieder zu den unvermögenden und armseligen stofflichen Elementen! Ein ἐπιστρέφειν nennt es der Apostel, aber nicht im Sinne einer zweiten Bekehrung, wie man ihn verstehen muß, wenn man τὰ στοιχεῖα für Bezeichnung der alttestamentlichen Religionserkenntniß nimmt[1]). Wo πάλιν bei einem Verbum der Bewegung steht, ist das Näherliegende, daß es sich auf die Richtung bezieht, in welcher die Bewegung stattfindet, und nicht, daß es eine Wiederholung derselben bedeutet. Und da der Apostel fortfährt, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε, so muß der Ausdruck τὰ στοιχεῖα etwas bezeichnen, unter dem sich die Leser schon einmal, und zwar nicht etwa in der Eigenschaft jüdischer Proselyten[2]), wie man unmöglicher Weise annahm, sondern zur Zeit ihres Götzendienstes befunden haben, ohne daß jedoch die στοιχεῖα für eins und dasselbe mit den Götzen genommen sein wollen[3]), da sie ja auch bei den Israeliten nicht eins und dasselbe waren mit dem Gesetze. In der That hatte das Heidenthum dies gemein mit dem Stande Israel's unter dem Gesetze, daß sich der Mensch zu den stofflichen Dingen, welche Bedeutung τὰ στοιχεῖα auch ohne den Beisatz τοῦ κόσμου haben kann, in einem Verhältnisse religiöser Unfreiheit befand, indem sie ihm eine religiöse Bedeutung hatten, nach der er sich richten und von deren Beachtung er sein Verhältniß zur Gottheit abhängig achten mußte. Wie nun Hebr. 7, 18 ein Gebot des alttestamentlichen Gesetzes im Gegensatze zu dem in ewigem Leben stehenden Christus deshalb unvermögend und unnützlich genannt wird, weil es eine ἐντολὴ σαρκίνη ist, die es mit solchem zu thun hat, was der irdisch leiblichen Natur des Menschen angehört; eben so nennt der Apostel die unlebendigen

---

[1]) so Wieseler. [2]) so z. B. Olshausen z. d. St.; Credner Einleitg. in d. N. T. I. S. 354. [3]) gegen Theodoretus u. A.

Stoffe[1]) selbst, welche Gegenstand des religiösen Lebens waren, im Gegensatze zu dem Geiste Christi, welchen Gott in unsere Herzen entsendet hat, unvermögend und armselig, weil sie weder im Stande sind, den Menschen in ein anderes Verhältniß oder zu anderm Verhalten gegen Gott herzustellen, noch seinem Sein einen Inhalt geben, der es erfüllt und befriedigt. Und diesen Dingen wollen die Leser wieder von vorn anfangen dienstbar zu sein. Der Apostel sagt nicht δουλεύετε, sondern δουλεύειν θέλετε, und nicht ἐπεστρέψατε, sondern ἐπιστρέφετε: sie sind nur erst in Begriff, rückfällig zu werden. Aber den Anfang dazu machen sie bereits, und zwar nicht blos in ihren Gedanken, sondern auch in ihrem Thun und Lassen, wie man daraus sieht, daß der Apostel fortfährt ἡμέρας παρατηρεῖσθε, und nicht παρατηρεῖσθαι θέλετε[2]) oder παρατηρήσεσθε. Zwar spricht er dies nicht im Tone der Aussage[3]), welcher eben so wenig als die eigentliche Frage[4]) in den Zusammenhang der Rede taugt, wohl aber im Tone des schmerzlichen Ausrufs, in welchen die Frage der schmerzlichen Verwunderung übergeht. So weit seid ihr wieder, ruft er aus, daß ihr auf Tage Acht habt und Monate und Zeiten und Jahre. Bei ἡμέρας ist an die Sabbathe, bei μῆνας, da es nicht wie Kol. 2, 16 νουμηνίας heißt, an die siebenten Monate, bei καιρούς an die Festzeiten, bei ἐνιαυτούς an die Sabbathjahre zu denken. Aber nicht blos in Bezug auf die Jahre[5]) hat man keine Ursache, zu fragen, ob etwa damals gerade ein Sabbathjahr gewesen[6]); sondern alles über ἡμέρας hinaus bis zu ἐνιαυτούς dient nur, die Vielheit der Satzungen vorzuführen, auf deren Beobachtung sie sich eingelassen haben, wenn sie auch bisher nur erst die Sabbathe wirklich einhielten. Dabei drückt er sich so aus — anders als Kol. 2, 16 —, daß er nicht die sonderlichen Ordnungen des heilsgeschichtlichen Gesetzes selbst benennt, sondern ganz allgemein von einer religiösen Beachtung der unterschiedlichen Zeiten spricht, um bemerklich zu machen, wie sie damit den Dingen dieser Welt dienstbar werden, sofern es der Lauf von Sonne und Mond ist, welcher

---

[1]) vgl. Philo opp. Ausg. v. Mangey I. S. 472. [2]) gegen de Wette. [3]) so z. B. Usteri, Wieseler. [4]) so z. B. Meyer. [5]) so Meyer. [6]) so Wieseler.

die Tage und Monate und Zeitpunkte und Jahre bringt[1]). Sie treten nach dieser Seite, wo ihnen das Eingehen auf die gesetzlichen Ordnungen am unbedenklichsten scheinen konnte, in den Dienst der stofflichen Weltelemente zurück, in welchem sie vordem gestanden hatten, und waren überhaupt auf dem Wege, ihnen wieder zu verfallen, so daß der Apostel wohl Ursache hatte, die Befürchtung auszusprechen, seine auf sie gewendete Arbeit möchte eine vergebliche geworden sein; wobei das *ὑμᾶς* hinter *φοβοῦμαι* ausdrückt, daß diese seine Besorgniß eine Besorgniß um sie[2]), nicht um ihn selbst[3]), ist[4]).

Er hält ihnen die Störung ihres persönlichen Verhältnisses zu ihm vor, welche damit eingetreten ist, daß sie seinen Widersachern Raum gaben. 4, 12–19.

In solche Rüge, welche an den Zuruf *ὦ ἀνόητοι Γαλάται* erinnert, in solchen Ausdruck sorglicher Befürchtung, welcher jenes *τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ* ins Gedächtniß ruft, geht des Apostels Beweisführung aus, daß die Leser keinen Grund haben, von seiner Lehre abzugehen, und übel daran thun, von seinen Widersachern sich irre machen zu lassen. Hat er oben Angesichts der Erfahrung, welche sie gemacht haben, als sie Christen wurden, ihre Selbstuntergebung unter das Gesetz einen Unverstand genannt, so bezeichnet er sie jetzt als sündlichen Rückfall in ihr heidnisches Wesen. Aber auch in einer andern Beziehung hat er ihnen ernsten Vorhalt zu machen. Sie thun vor allem Unrecht, daß sie von der Lehre abgehen, durch welche er sie bekehrt hat; nicht minder aber auch, daß sie seinen Widersachern Raum geben. Und hiegegen macht er das Verhältniß geltend, in welchem er dadurch zu ihnen steht, daß er sie bekehrt hat. Er hat die Befürchtung ausgesprochen, daß seine auf sie gewendete Arbeit eine vergebliche geworden sei. Hieran und an die Rüge, daß sie wieder werden wollen, was sie gewesen sind, schließt sich sein Zuruf an *γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς*. Die Ergänzung des Satzes *ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς*, in welchem das *καί* dazu dient, das Geforderte in dem, was er von sich selbst sagt, begründet erscheinen zu lassen[5]), kann nur aus *γίνεσθε ὡς ἐγώ* entnommen werden und also nur in *γίνομαι* bestehen. Das Präteritum *ἐγενόμην* oder *γέγονα* zu ergänzen,

---

[1]) vgl. Usteri z. d. St. [2]) vgl. Stallbaum zu Plato Phaedr. 239 D. [3]) vgl. Soph. Oed. R. 767. [4]) vgl. Meyer z. d. St. [5]) vgl. 1 Kor. 11, 1.

ist unthunlich, da sich wohl aus dem Präteritum eines vorhergegangenen Satzes unter Umständen ein Präsens für den folgenden entnehmen läßt[1]), nicht aber umgekehrt[2]), es müßte denn ein Adverbium der Zeit im Nachsatze stehn und es möglich machen[3]). Auch 1 Kor. 11, 1 will aus *μιμηταί μου γίνεσθε* nur ein *γίνομαι* zur Ergänzung des Satzes *καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ* entnommen sein, indem *γίνεσθε* nicht so gemeint ist, als sollten die Leser erst anfangen, Etwas zu sein, oder es noch mehr werden, wenn sie es sind, sondern wie kurz vorher 10, 32 und anderwärts[4]) hat *γίνεσθαι* die Bedeutung „werden" im Sinne eines durch das Prädikat bezeichneten jeweiligen Gebahrens[5]). Wenn der Apostel 1 Kor. 9, 20 ff. sagt, *ἐγενόμην τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος*, so will dies heißen, er habe sich mit seinem Bezeigen und Gebahren jedesmal in die Weise derer geschickt und sich ihnen gleichgestellt, mit denen er es zu thun hatte. Und ähnlich sagt er nun hier von sich, er stelle sich seinen heidnischen Lesern gleich[6]), und verlangt hinwieder von ihnen, daß sie sich ihm gleichstellen. Nicht hat er die jüdische Weise mit der heidnischen vertauscht, um nun diese statt jener die seinige sein zu lassen[7]), was ja seiner eigenen oben berührten Aussage widerspräche; sondern wo sein Beruf es fordert, lebt er unter den Heiden, als ob er kein Jude wäre. Wenn er dies thut, der Jude, wie sollten sie, die Heiden, jüdisch gesetzlicher Weise leben zu müssen meinen? Es ist eine so natürliche Forderung, die er an sie richtet, daß sie seine Gesetzesfreiheit theilen, nachdem er sich in ihre Gesetzlosigkeit bequemt. Denn allerdings sollen sie nicht blos *ἄνομοι* sein, was sie von Natur sind, sondern *ἔννομοι Χριστοῦ* gleich ihm, der in diesem Sinne, wie er 1 Kor. 9, 21 sagt, *τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος* ist. Da es aber seine Selbstgleichstellung mit ihnen, den Heiden, ist, welche sie durch ihre nunmehrige Selbstuntergebung unter das Gesetz thatsächlich verurtheilen; so bezeichnet er

[1]) so 2 Tim. 1, 5. [2]) gegen Winer z. d. St.; K. Fr. A. Fritzsche in Fritzschiorum opusc. S. 232. [3]) so z. B. Thucyd. 3, 56, 4. [4]) z. B. Gal. 5, 26; Eph. 5, 17; Joh. 15, 8; 20, 27; Apokal. 2, 10. [5]) vgl. z. B. Herodot. 3, 124; Thucyd. 3, 23; Demosth. de cor. 72. [6]) so Pelagius. [7]) so z. B. Meyer.

sein eigenes Verhalten als ein heidnisches, während andererseits ihre Selbstgleichstellung mit ihm kein schlecht heidnisches, sondern christliches Verhalten wäre. Je natürlicher nun ist, was er fordert, und je unnatürlicher das Gegentheil durch den Ausdruck erscheint, mit dem er es fordert; desto beschämender ist es für die Leser, wenn er sie bittet, als Brüder bittet[1]), so zu thun: sie müßten ihm denn wirklich schon so fremd geworden sein, daß ihnen seine Berufung auf das eigene Beispiel Nichts mehr bedeutet, seine Bitte keinen Eindruck macht.

Dies führt ihn darauf, wie es zwischen ihnen und ihm stehen sollte, und worüber er sich in dieser Hinsicht zu beklagen hat. Damit sie ihn aber richtig verstehen, schickt er das Zeugniß voraus, daß sie ihm keinerlei Ungebühr angethan haben. Man verkennt die Meinung dieses Zeugnisses, wenn man es, ohne daß ein solcher Gegensatz ausgedrückt ist, auf frühere Zeit im Gegensatze zur jetzigen sich beziehen läßt[2]), oder es von der Zeit versteht, von welcher der folgende Satz handelt[3]), in welchem Falle man sich darüber, daß dieser Satz sammt seiner Zeitbestimmung durch οἴδατε δέ von οὐδέν με ἠδικήσατε geschieden steht, wohl gar mit der Annahme eines undenkbaren Anakoluths beruhigt[4]). Eine andere Mißdeutung dieser Worte ist es, wenn man sie so faßt, als sollten sie ausdrücken, daß er keinen Grund habe, ihnen zu zürnen[5]), oder daß sie keinen Grund haben, sich scheu vor ihm zurückzuziehen[6]). Endlich läßt das schlichte und tonlose μέ nicht zu, das Objekt gegensätzlich zu verstehen[7]), sondern der Apostel gibt ihnen einfach dies Zeugniß, daß sie ihm keine Ungebühr angethan haben: was man hinwieder nicht dahin umdeuten darf, als ob er nur dasjenige, was sie ihm doch wirklich angethan haben, vergeben und vergessen haben wolle[8]). Allerdings gibt er ihnen aber, und zwar allem Anscheine nach auf Anlaß einer dahin lautenden Stelle ihres Briefs, dies Zeugniß nur, um ihnen zu sagen, daß es damit nicht gethan sei. Mit δέ geht er hiezu über,

[1]) so Chrysostomus. [2]) so z. B. Flatt. [3]) so Usteri, de Wette, Fritzsche a. a. O. S. 240, Meyer, Wieseler, Bisping. [4]) so Jatho. [5]) so z. B. Calvin, Winer. [6]) so Bengel, Rückert. [7]) so z. B. Schott. [8]) so Ewald.

ohne daß ein vorheriges μέν vermißt würde, indem jenes Zeugniß zunächst für sich allein betont sein wollte, damit dann das Andere, was zu sagen war, um so nachdrücklicher gegenübertrat[1]). Sie sollen sich erinnern, wie sie sich zu ihm gestellt haben, als er zuerst zu ihnen kam, und darnach beurtheilen, wessen er sich von ihnen sollte versehen können, anstatt blos keine Ungebühr von ihnen erfahren zu haben. In zwei Sätze zerlegt der Apostel diese seine Erinnerung, was er nicht thun würde, wenn ihm nicht der Inhalt des ersten eine selbstständige Bedeutung hätte. Dann wird aber die Bedeutung desselben in δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός liegen, was mit sprachlicher Berechtigung[2]) nicht anders verstanden werden kann, als daß es leibliches Mißbefinden gewesen ist, welches machte, daß er den Galatern die Heilsbotschaft verkündete, während kein Grund besteht, warum es dem Sprachgebrauche zum Trotz als Bezeichnung des Zustands genommen werden müßte, in welchem er dies gethan hat[3]). Er ist nicht erst über seinem Predigen erkrankt, auch nicht blos krank gewesen während der Zeit seines Predigens; sondern ein Krankheitszustand hat gemacht, daß er ihnen predigte. Sie sahen also, daß er dies nicht vorgehabt hatte, was eben so, wie seine körperliche Schwachheit, den ersten Eindruck seines Predigens wohl hätte gefährden mögen. Sie sahen ihn, wenn anders dasselbe Leiden wie 2 Kor. 12, 7 ff. gemeint ist, ehe sie sein Wort zu hören bekamen, in einem Zustande, welcher ihn eher wie einen von Gott Geschlagenen, als wie einen von Gott Gesendeten erscheinen ließ. Man begreift, daß ihm diese Beschaffenheit seines ersten Auftretens unter ihnen, welches er durch τὸ πρότερον von einem spätern unterscheidet[4]), eine hinreichend selbstständige Bedeutung für seinen Zweck hatte, um sie zum Inhalte eines eigenen Satzes zu machen, an welchen sich dann die Aussage von der unter solchen Umständen verwunderbaren Aufnahme anschließt, die er dennoch gefunden hat.

Der verneinende Theil dieser Aussage lautet τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε. Denn sichtlich

[1]) vgl. z. B. Plato de republ. 398 A. [2]) gegen Baumgarten-Crusius, Winer z. d. St. (anders Winer Gramm. S. 356); vgl. Fritzsche a. a. O. S. 243. [3]) so Rückert. [4]) vgl. I. S. 145.

war es die Schwierigkeit des auffallenden Ausdrucks τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου, welche zu der in fast alle Minuskelhandschriften übergegangenen Abänderung desselben in τὸν πειρασμόν μου oder, mit Weglassung des ersten anscheinend überflüssigen μου, τὸν πειρασμὸν τὸν ἐν τῇ σαρκί μου geführt hat[1]). Man meinte, da von einer Krankheit des Apostels die Rede ist, die Versuchung im Sinne der Leidensanfechtung verstehen zu müssen, während vielmehr, was die Galater an ihm zu sehen bekamen, als eine an seiner leiblichen Natur ihnen entgegentretende Versuchung, Gottes Wort zu mißkennen, bezeichnet ist: wobei es, weil das in ein Substantivum umgesetzte πειράζεσθαι gar nicht ohne seine Näherbestimmung gedacht sein will, einer Wiederholung des Artikels vor letzterer nicht bedarf, während sie bei der andern Lesart, wo die Näherbestimmung eine adjektivische, nicht adverbiale ist, allerdings nicht fehlen könnte. Jene Versuchung hätten die Galater mißkennen, dem Eindrucke, daß es sich hier um ein Gotteswort handle, sich verschließen mögen. Sie unterlagen dann der Versuchung eben damit, daß sie dieselbe nicht als eine zu bestehende an sich kommen ließen. Aber so thaten sie nicht. Sie kehrten ihr nicht geringschätzig den Rücken, und wiesen sie nicht mit Ekel von sich, jenes, weil ihnen die Erscheinung des Apostels zu kläglich war, um etwas Werthvolles dahinter zu vermuthen, und dieses, weil sie ihnen zu widrig war, um sie nicht sammt dem, was er zu bieten haben mochte, von sich zu weisen. Indem sie sich aber der Versuchung unterzogen, bestanden sie dieselbe. Was als Versuchung an sie kam, gedieh ihnen zur Bewährung, indem sie, denen ohnehin eine sonderliche Lernbegierde nachgerühmt wird[2]), hinter dem, was Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung war, das Gotteswort inne wurden, das sich ihnen darbot. Und so geschah es, daß sie den Apostel mit einer fröhlichen Willigkeit aufnahmen, wie wenn ein Engel Gottes, wie wenn Christus Jesus zu ihnen gekommen wäre.

Dies war denn freilich etwas ganz Anderes, als wenn sie ihm jetzt nur keine Ungebühr angethan haben und sich damit

---

[1]) vgl. Wieseler z. d. St. [2]) s. Themistius an d. z. 3, 1 angeführten St.

begnügen, sich dessen getrösten zu können; und man begreift, daß er fortfährt, ποῦ οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν, wenn dies die richtige Lesart ist, indem die Freudigkeit, mit welcher sie damals sich glücklich priesen, daß er zu ihnen gekommen, jetzt hinter der Unsicherheit, in welche sie gerathen sind, wie verschwunden scheint. Aber ob es die richtige Lesart ist? Die andere τίς οὖν ἦν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν hat nicht nur eine größere Zahl von Zeugen für sich, sondern man meint auch nachweisen zu können, wie jene aus ihr entstanden sei, indem Theodorus von Mopsvestia und die ihm folgenden griechischen Ausleger τίς durch ποῦ erklären[1]). Allein sie thun dies zumeist so, daß sie ἐστίν ergänzen, welches auch oder statt seiner ein νῦν in den Text gekommen ist; während die Handschriften, in denen sich τίς findet, mit wenigen Ausnahmen auch ἦν haben, und sich also, τίς οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν ohne ἦν zu lesen, was die äußeren Zeugnisse anlangt, am wenigsten empfiehlt. Da nun sowohl die Peschito als auch die ältesten Majuskelhandschriften für ποῦ οὖν sprechen, so fragt sich, ob sich nicht die Entstehung der Lesart τίς οὖν ἦν leicht genug erklärt, um der andern den Vorzug zu geben. Und dies dürfte allerdings der Fall sein, da der mit γάρ angeschlossene Satz von eben derselben Zeit handelt, von welcher vor der durch ihn erläuterten Frage die Rede gewesen, und also nahe lag, zu meinen, auch letztere müsse sich auf sie beziehen. Da nun aber in demselben Maße, als sich bei der Lesart τίς οὖν ἦν der folgende Satz leichter anschloß, andererseits der in ihr zu erwartende Fortschritt der Gedankenbewegung vermißt wurde; so tilgte man entweder ἦν und nahm die Frage für eine verneinende, was auf den durch ποῦ ausgedrückten Gedanken führte[2]), oder man betonte es auf eine unzulässige Weise, um einen Gegensatz von Jetzt und Damals zu gewinnen[3]), während vielmehr τίς den Ton haben müßte, mag man es nun im Sinne von „wie groß"[4]) oder „wie nichtig"[5]) nehmen. Entscheiden wir uns Angesichts dieser Sachlage für die

[1]) vgl. Fritzsche a. a. O. S. 247; Reiche comment. crit. in N. T. II. S. 58; Schott, Meyer, Wieseler z. d. St. [2]) so Theodorus Mopsv. [3]) so Oecumenius. [4]) so z. B. Baumgarten-Crusius, Hilgenfeld, Wieseler. [5]) so z. B. Fritzsche a. a. O. S. 242.

Lesart *ποῖ οὖν*, so bezieht sich das folgende *γάρ* auf die in der Frage enthaltene und durch das Folgende bestätigte Thatsache einer damaligen Selbstseligpreisung derer, welche den Apostel mit solcher freudigen Willigkeit aufgenommen haben. Sie würden ihn so nicht aufgenommen haben, wenn sie nicht in dem, was er ihnen brachte, ein Gut erkannt hätten, um dessen Gewinnung sie sich glücklich priesen. Und wiederum, daß sie sich damals glücklich gepriesen haben, erhellt aus der Liebe und Dankbarkeit, mit welcher sie dem Apostel, wenn möglich, nämlich, wenn man seine Augen einem Andern zu eigenem Gebrauche[1]) schenken könnte[2]), ihre Augen, wie es ohne das entbehrliche *ἄν* heißt[3]), zum Geschenke machten: ein Ausdruck, welcher natürlich nur besagt, daß sie ihm ihr Liebstes und Unentbehrlichstes zu geben bereit waren, und nicht aus einem Bedürfnisse des Apostels, bessere Augen zu haben, erklärt sein will[4]).

Aber mit jener Selbstseligpreisung der Leser ist es vorbei, und es ist dem Apostel ein geringer Trost, daß sie ihm nur keine Ungebühr angethan haben: es steht eben nicht mehr zwischen ihm und ihnen, wie es damals unter so erschwerenden Umständen geworden war und fort und fort hätte bleiben sollen. Ob sich nun hieran der Satz *ὥστε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα ἀληθεύων ὑμῖν*, sei es als Aussagesatz oder als Fragesatz, auf eine der Bedeutung von *ὥστε* entsprechende Weise anfügt? Denn *ὥστε* dient weder gleich *διὰ τοῦτο* zur Grundangabe, daß der Apostel sagen könnte, aus keinem andern Grunde, als weil sie ihn so lieb gehabt, sei er damit, daß er ihnen über ihre Irrthümer und Sünden die Wahrheit sagte, wie seine Widersacher es nennen, ihr Feind geworden[5]); noch auch dient es gleich *οὖν* die logische Folge einzuführen, daß er etwa aus dem eingetretenen Umschlage ihrer Gesinnung folgerte, er müsse durch seine wahrheitsgemäße Rüge ihrer Verirrungen in ihren Augen ihr Feind geworden sein[6]). Die Uebereinstimmung auszudrücken, mit welcher sich das Folgende an das Vorhergehende anschließt, dies ist, wie oben zu 3, 9 bemerkt worden, die Bedeutung von *ὥστε*. Man müßte also, sei es aus-

---

[1]) gegen Meyer. [2]) gegen Wieseler. [3]) vgl. Stallbaum z. Plato symp. 198 C. [4]) gegen Schott, Rückert. [5]) so Wieseler. [6]) so Meyer.

sageweise oder fragweise, übersetzen können „und so bin ich denn euer Feind geworden, indem ich euch Wahrheit redete". Statt dessen wendet man es so, als ob der Apostel von der Thatsache aus, daß es anders zwischen ihm und ihnen geworden, zur Auffindung der Ursache gelangte, warum es anders geworden[1]). Aber er hat ja vorher auch gar nicht gesagt, daß er ihr Feind geworden, sondern nur, daß es mit ihrer Selbstseligpreisung vorbei sei; was etwas so ganz Anderes ist, daß schon deshalb, von der sonstigen sprachlichen Unmöglichkeit abgesehen, ὥςτε nicht als ein „so daß" an jene Frage angeschlossen werden könnte[2]). Und wenn man ἀληθεύειν so versteht, als beziehe sich der Apostel auf Rügen, die er den galatischen Gemeinden bei seiner zweiten Anwesenheit ertheilt habe[3]); so ist dies eine in dem Briefe nirgends begründete Erfindung, deren Verwendbarkeit durch das Fehlen jeder Zeitbezeichnung, welche dem τὸ πρότερον gegenüberträte, ausgeschlossen ist. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß man, um dem ἀληθεύειν keine eigenwillige Deutung zu geben und das ὥςτε in seiner Bedeutung zu belassen, zu dem Aeußersten griff, die vermeintliche Frage verneinend zu nehmen und also den Sinn zu finden „mithin bin ich, indem ich euch die Wahrheit verkündete, nicht euer Feind geworden"[4]): was denn freilich der seltsamste Abschluß der mit οὐδέν με ἠδικήσατε begonnenen Reihe von Sätzen wäre.

Daß er jetzt dazu gekommen ist, ihr Feind zu sein, muß vielmehr die schmerzliche Aussage bilden, in welche er jener schönen Vergangenheit gegenüber sein gegenwärtiges Verhältniß zu ihnen faßt, den Abstand desselben von dem damaligen in vollster Schärfe ausdrückend. Es ist so gekommen, daß er es ist, sagt γέγονα, und ἀληθεύων bezieht sich nicht imperfektisch, wie wenn ἐγενόμην stände, auf eine Vergangenheit, sondern wenn er jetzt ihnen wahr redet, ist er ihr Feind[5]). Da dies aber nicht, wie bei der gewöhnlichen Fassung des ὥςτε erfordert wäre, im Vorhergehenden bereits

---

[1]) so z. B. de Wette, Schott, Rückert, Olshausen, Bisping. [2]) gegen Usteri. [3]) so z. B. Meyer, Wieseler, Ellicott. [4]) so Jatho. [5]) vgl. z. B. Hebr. 5, 12.

enthalten ist, so muß ὥστε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα von ζητοῦσιν ὑμᾶς abhängen. Der Folgesatz steht dann aus demselben Grunde voran, aus welchem ὥστε den Indikativ bei sich hat, was ja dann der Fall ist, wenn etwas Wirkliches in der Art ausgesagt wird, daß es als Folge von etwas Anderm erscheint, in welchem Falle nicht Letzteres, sondern Ersteres den Ton hat[1]). So, daß ich nun euer Feind bin, sagt der Apostel im Anschlusse an seine Frage und mit rasch eintretendem Gegensatze gegen deren Erläuterung, so, daß ich nun euer Feind bin, wenn ich euch wahr rede, umwerben sie euch. Durch diese Satzverbindung erscheint, was er von seinen Gegnern sagt, statt daß es sonst unvermittelt eintritt, innerhalb des bisherigen Gedankengangs veranlaßt. Nur mittelbar kommt er auf sie zu sprechen: seine Aussage des jetzt zwischen ihm und den Lesern bestehenden Verhältnisses bringt es wie von selbst mit sich. Wenn es nämlich jetzt so steht, daß er nicht wahr reden kann zu den Lesern, ohne damit ihr Feind zu sein, so kommt dies von der Art und Weise, wie sich seine Widersacher um sie bemühen[2]). Mit allen Mitteln sie an ihre Person kettend, bringen sie es dahin, daß der Apostel, wenn er wie 1, 8—9 den von ihm Bekehrten wahrheitsgemäß und unumwunden sagt, was von der Lehre jener hinterdrein gekommenen Prediger zu halten sei, hiemit als ihr eigener Feind zu stehen kommt. Diese Verkettung der Leser mit seinen Widersachern, vermöge deren ihnen, was er über letztere sagt, so empfindlich ist, als behandelte er sie selbst feindselig, stimmt aufs Beste zu der oben bei 1, 10 gemachten Wahrnehmung.

Haben wir nun ζηλοῖσιν ὑμᾶς mit dem Vorhergehenden verbunden, so scheidet sich οὐ καλῶς davon ab und erscheint als ein neben ὥστε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα tretendes Urtheil über diese Art und Weise des Umwerbens, welche er dann mit den Worten ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν, ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε, wo ζηλοῦτε schwerlich attisches Futurum[3]), sondern eines der mehreren neutestamentlichen

[1]) vgl. Gal. 2, 13; Plato Protag. 338 B.; Xenoph. anab. 5, 2, 25; mem. 1, 2, 31. [2]) vgl. 2 Kor. 11, 2. [3]) so Jatho mit Berufung auf Thucyd. 2, 8, 4 u. 3, 58, 5.

Beispiele[1]) späterer Sprachungenauigkeit ist[2]), von Seiten der sich in ihr ausprägenden Absicht kennzeichnet. Einer Näherbestimmung bedurfte ἐκκλεῖσαι nicht[3]), und es ist auch keine weder sachliche[4]) noch persönliche[5]) hinzuzudenken, da es für sich allein die zureichende Vorstellung eines Besonderns oder Vereinzelns gibt, welches keine andere Wahl oder Möglichkeit läßt. Wenn die galatischen Christen in diesem Sinne ausgesperrt, ausschließlich auf diejenigen angewiesen waren, welche sich ihrer bemächtigt, sie an ihre Person gekettet hatten; dann konnte es nicht fehlen, daß sie von nun an eben so angelegentlich um jene bemüht waren, sich ihrer zu versichern und in ihrer Gunst zu verbleiben, als jene sich um sie bemüht hatten, sie für sich zu gewinnen. Denn ζηλοῦν hat nicht verschiedenen Sinn, wo es ὑμᾶς und wo es αὐτοίς zum Objekte hat, sondern nur die Verschiedenheit des Objekts, vermöge deren es sich das eine Mal um ein erst zu erlangendes, das andere Mal um ein schon bestehendes Verhältniß handelt, bringt mit sich, daß die eine und selbe Bedeutung verschiedene Anwendung erleidet[6]). Noch weniger hat man Grund für den folgenden Satz eine dritte Bedeutung des Verbums, nämlich „wetteifern", anzunehmen[7]). Nachdem wir ὥστε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα ἀληθεύων ὑμῖν mit ζηλοῦσιν ὑμᾶς verbunden haben, kommt οὐ καλῶς, ἀλλὰ ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν, ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε in der Art nebensätzlich zu stehen, daß καλὸν δὲ τὸ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ πάντοτε sammt dem an πάντοτε sich anschließenden καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς in einem Zusammenhange mit dem erstern jener beiden Sätze erscheint, vermöge dessen es den Lesern ihr Unrecht zu Gemüthe führt, sich durch die Zudringlichkeit seiner Widersacher das Verhältniß stören zu lassen, in welchem sie zu ihm gestanden hatten. So, wie es ihnen vordem um seine Person zu thun gewesen, hätte es bleiben sollen, statt daß er ihnen nun in Folge der selbstsüchtigen Angelegentlichkeit, mit welcher sich seine Widersacher um sie bemühen, wenn er ihnen Wahrheit redet, ein Feind ist.

---

[1]) vgl. Gal. 6, 12; 1 Kor. 4, 6; Joh. 17, 3. [2]) s. Winer Gramm. S. 259. [3]) vgl. Herodot. 1, 31 u. Schweighäuser z. dieser St. [4]) so z. B. Wieseler. [5]) so z. B. Meyer. [6]) gegen Rückert. [7]) so Jatho.

Denn bei ihm ist sittlich Gutes der Grund[1]) gewesen, worauf hin er Gegenstand ihrer liebevollen Bemühung war, und so es zu sein, ist selbst etwas sittlich Gutes. Dann muß es aber auch allezeit dabei bleiben, und, wie er vom Allgemeinen zu dem vorliegenden Falle übergehend hinzufügt, nicht blos dann so sein, wenn er persönlich bei ihnen weilt. Dies ist der Sinn der Stelle, wenn ζηλοῦσθαι als Passivum gefaßt sein will und nicht als Medium[2]), für dessen Gebrauch sich hier kein Grund erkennen läßt, während das Passivum durch den Zusammenhang an die Hand gegeben ist, und wenn der Apostel den allgemeinen Satz auf ihn selbst, der ja bei seiner Anwesenheit in Galatien ein Gegenstand des Umwerbens gewesen ist, angewendet wissen will. Man hat irrig gemeint, daß dann ζηλοῦσθαι ein μέ bei sich haben müßte, oder, wie man richtiger sagen sollte, daß ein allgemeiner Satz dann nicht am Platze wäre, und hat deshalb ζηλοῦσθαι entweder impersonal gefaßt, als handle es sich um ein Eifern für die Heilswahrheit[3]), in welchem Falle das Aktivum geeigneter, das Passivum unveranlaßt, und ἐν καλῷ eine unnöthige Schwerfälligkeit wäre; oder hat es auf die Galater gedeutet, als welchen es wohl anstehe, entweder im guten Sinne des Verbums Gegenstand der bewundernden Liebe[4]), oder im schlimmen Gegenstand des Neides und eifersüchtigen Verdrusses[5]) zu sein: Erklärungen, bei denen unbegreiflich bleibt, warum der Apostel hinzufügt, nicht blos während seiner persönlichen Anwesenheit unter ihnen, solle es so mit ihnen stehen, da diese zwar als Zeit eines gewissen Verhaltens der Leser bezeichnet sein könnte, welches auch über sie hinaus und allezeit andauern sollte, nicht aber als die Zeit eines passivischen ζηλοῦσθαι, welches ja nicht von ihnen abhängt und nicht von ihnen gefordert werden kann. Denkt aber der Apostel an sich selbst und an das, was ihm von Seiten der Leser gebührt[6]); so erklärt sich die Allgemeinheit, in der er sich ausdrückt, aus dem naheliegenden Grunde, daß er eben nicht blos für sich Etwas

---

[1]) vgl. Matth. 6, 7; 1 Kor. 4, 4; Akt. 7, 29. [2]) so noch Olshausen, Jatho. [3]) so Winer, Meyer, Wieseler, Fritzsche a. a. O. S. 253. [4]) so z. B. de Wette. [5]) so z. B. Rückert. [6]) so z. B. Schott, Usteri z. d. St., Reiche a. a. O. S. 60.

fordern, sondern in dem, was er für das Verhältniß der Leser zu ihm in Anspruch nimmt, etwas Gemeingültiges erkennen lassen will. Hinwieder aber legte ihnen der Zusammenhang die Anwendung des allgemeinen Satzes auf ihn und sie nahe genug, daß er mit Voraussetzung derselben fortfahren konnte, καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς, τεκνία μου, οὓς πάλιν ὠδίνω ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν.

In eine Anrede, welche den Lesern mit eben so innigen als schmerzlichen Worten sagt, wie er seinerseits zu ihnen stehe, läßt er den Abschnitt ausgehen, in welchem er sich auf sein persönliches Verhältniß zu ihnen beruft, und mit welchem alles zu Ende ist, was er ihnen zur Beantwortung ihres Briefs zu sagen haben konnte, sei es, sofern es seine Lehre oder seine Person oder ihr persönliches Verhältniß zu ihm betraf. Oder sollte, was hinter πρὸς ὑμᾶς folgt, davon abzutrennen sein? Man hat so gemeint, weil sonst diese gerührte Anrede nachschleppe, und weil sie dem Vorhergehenden ungleichartig sei, und hat dann entweder angenommen, was mit ihr eingeführt sein wollte, sei verschwiegen geblieben[1]), oder hat den folgenden Satz ungeachtet seines δέ für das mit ihr Eingeführte gehalten[2]). Im letztern Falle berief man sich auf den Gebrauch des δέ hinter Anreden[3]), welcher aber nur bei beginnender Rede stattfindet und sich aus einer hier unfindbaren Beziehung des Redenden auf einen unausgesprochenen, für den Hörer jedoch erkennbaren Satz erklärt[4]); oder man nahm es für das δέ des Nachsatzes[5]), welches aber, gesetzt auch, es ließe sich das Verhältniß des Folgenden zur Anrede wie das eines Nachsatzes auffassen, immer eine Gegensätzlichkeit ausdrückt, wie sie hier nicht stattfindet. In allen Fällen störte man die handgreifliche Beziehung des ἤθελον δὲ παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς ἄρτι auf ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς, welche nicht zuläßt, daß ein selbstständiger Satz zwischeneingetreten sei und durch die neue Wendung, die er der Rede gäbe, dasjenige, woran der Apostel dann wieder

---

[1]) so z. B. Calvin, de Wette, Baumgarten-Crusius, Hilgenfeld, Fritzsche S. 256. [2]) so z. B. Flatt, Meyer, Wieseler. [3]) so Meyer. [4]) vgl. Kühner zu Xenoph. anab. 5, 5, 13. [5]) so Wieseler.

anknüpft, in den Hintergrund gedrängt habe. Es ist ja aber auch gar nicht an dem, daß die Anrede, wenn sie abschließend steht, nachschleppt und befremdlich erscheint, vorausgesetzt, daß wir τὸ ζηλοῦσθαι richtig verstanden haben, und daß sich καλὸν δὲ τὸ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ πάντοτε an ὥςτε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα ἀληθεύων ὑμῖν, ζηλοῦσιν ὑμᾶς in der angegebenen Weise anfügt. Der Apostel hat ein Recht darauf, von den Galatern jederzeit, und nicht blos, wenn er bei ihnen ist, mit Liebe umworben zu werden, denn sie sind seine Kinder. Und wenn er sie daran erinnern muß, weil es so gar anders zwischen ihm und ihnen steht, als sie zur Zeit ihrer Bekehrung sich zu ihm gestellt hatten; so hängt dies damit zusammen, daß er, was hinwieder ihre Herzen bewegen sollte, in Wehen mit ihnen liegt, ein zweites Mal sie auszugebären. Denn πάλιν kann mit ὠδίνω nicht so zusammengehören, wie es ein Bestandtheil von παλιγγενεσία ist, daß der Apostel von einem seit seiner ersten Predigt noch immer und auch ferner fortdauernden Umgebären sagte[1]). Die Bedeutung von ὠδίνω läßt dies nicht zu, da es kein Ausdruck für Setzung eines Lebensanfangs ist, und nur in so fern ein Objekt bei sich hat, als die Wehen der Mutter an dem darin auszuwirkenden Kinde einen Gegenstand haben. Der Apostel würde sagen, daß er das wieder thue an ihnen, was ihre Mütter an ihnen gethan haben, und nicht, daß er sie in ein anderes Leben setze, als in welchem sie bis dahin gewesen. Da er sie aber als seine Kinder anredet, die er also schon geboren hat, so muß πάλιν eben so nothwendig eine Wiederholung seines eigenen Thuns ausdrücken, als es im andern Falle unveranlaßt und störend wäre. Man hat aber auch keinen Grund, es anders verstehen zu wollen. Die er schon einmal geboren hat, machen ihm neue Mühe, welcher er sich denn auch unterzieht, ohne abzulassen, bis ihm die schon einmal zu Wege gebrachte Ausgestaltung Christi in ihnen wieder gelungen sein wird. Denn πάλιν gehört nicht blos zu ὠδίνω, sondern zu ὠδίνω ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν; und nur irrthümlich meint man, das bezeichnete Ziel nöthige zur Unterscheidung einer einmaligen und einer fort-

---

[1]) so Wieseler.

dauernden Wiedergeburt. Nur eingetragen wird ein weder durch den Ausdruck, noch durch den Zusammenhang an die Hand gegebener Gegensatz, wenn man die Entwickeltheit zur rechten vollen Lebensgestalt des wahren Christen als das zu erreichende Ziel bezeichnet findet[1]). Die Worte besagen blos, daß Christus in ihnen eine Sichtbarkeit gewinnen soll; wobei nicht μορφωθῇ für sich allein, sondern μορφωθῇ Χριστός den Ton hat, indem es, wie im Mutterleibe, aber freilich nicht erst in den Stunden des Kreisens[2]), zur Ausprägung der adamitischen Gestalt, so hier zu einer Ausgestaltung Christi selbst kommt. Dort wird ein Mensch, welcher das Bild Adam's trägt[3]), hier gelangt, was an jenes ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός 2, 20 erinnert, innerlich in dem vorhandenen Menschen Christus selbst zu einer Erscheinung und Wahrnehmbarkeit. Dies ist aber der Fall, so wie ein Mensch Christ wird, und die Leser müssen sich schämen, daß es der Apostel als etwas bei ihnen neu zu Erzielendes vorstellt. Er kann es aber mit Fug und Recht so vorstellen. Denn gesetzliches Wesen macht die Erscheinung, zu welcher Christus in einem Menschen gekommen ist, wieder verschwinden, indem sie, wie der Apostel hernach ausführt, Nichts neben sich verträgt, und nur da, aber auch schon gleich da vorhanden ist, wo der Mensch im rechtfertigenden Glauben steht. Sofern sich nun die galatischen Christen an der vom Apostel ihnen gebrachten Heilsbotschaft haben irre machen lassen, muß Christus noch erst wieder in ihnen Gestalt gewinnen und der Apostel die Mühe von Neuem haben, sie dahin zu bringen, wohin er sie mit seiner ersten Arbeit gebracht hatte.

Er beweist ihnen aus der Schrift, daß ihr Christenstand ausschließt, Gesetzesmenschen Raum zu geben. 4, 20—30.

Um so näher lag ihm, in Anschluß an ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς so fortzufahren, wie er thut, ἤθελον δὲ παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς. Für ihr Verhältniß zu ihm sollte es von Rechts wegen keinen Unterschied machen, ob er bei ihnen ist oder nicht. Aber jetzt möchte er allerdings um der Arbeit willen, die sie ihm machen, lieber bei ihnen sein, als an sie schreiben, und in ihrer Mitte und vor ihren Ohren, anstatt brieflicher Weise, den Ton

[1]) so z. B. Winer, Usteri, Meyer, Fritzsche S. 255. [2]) vgl. Bengel z. d. St. [3]) 1 Kor. 15, 49.

seiner Rede wechseln. Ἐν ὑμῖν wird nämlich nicht mit ἀποροῦμαι verbunden sein wollen, wie wenn es gleichbedeutend mit περὶ ὑμῶν stände[1]), während andererseits kein Grund vorliegt, ἀποροῦμαι als Passivum, statt, wie es sonst in den neutestamentlichen Schriften begegnet, als Medium zu fassen[2]). Denn ἀλλάσσειν τὴν φωνήν kann nichts Anderes heißen, als die Stimme verändern[3]), entweder daß man eine andere annimmt statt der eigenen, oder eine andere statt der bisherigen, nicht aber eine andere, als ein früheres Mal, wie diejenigen erklären, welche meinen, der Apostel habe bei seiner zweiten Anwesenheit in Galatien strenge geredet und gestehe, daß er jetzt, wenn er dort wäre, einen mildern Ton anschlagen würde[4]). Da er nun unmöglich kann sagen wollen, er wünschte seine Stimme zu verstellen, um nicht erkannt, sondern für einen andern gehalten zu werden[5]), und ἀλλάσσειν für sich allein nicht hinreicht, eine bald so, bald anders wechselnde Veränderung des Tons zu bezeichnen[6]); so bleibt nur übrig, daß er eben jetzt, in diesem Augenblicke, einen andern Ton anschlagen möchte. Dies kann er aber einerseits auch schriftlich thun, und andererseits kann er es schriftlich nicht so thun, daß es ein ἀλλάσσειν τὴν φωνήν wäre, indem dies nur im Sprechen, nicht im Schreiben denkbar ist[7]). Muß demnach die Meinung sein, daß er an der Stelle seiner brieflichen Ansprache, wo er jetzt eben steht, das nur in mündlicher Rede Mögliche thun, nämlich hörbarer Weise einen andern Ton anschlagen möchte; so bedarf ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου einer Näherbestimmung, wie wir sie an ἐν ὑμῖν haben, welches dann mit gleicher Betonung des ἐν am Ende des Satzes steht, wie am Anfange desselben παρεῖναι betont ist, und zwischen sich und ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου den Grund einschließt, warum er es thun möchte. Denn ἤθελον kann nun vollends nicht von einem wirklichen Vorhaben[8]), sondern nur von einem unerfüllbaren und deshalb wie unvollendet bleibenden Wunsche des Apostels[9]) verstanden werden. An dieser Stelle des Briefs, gerade

[1]) vgl. Luc. 24, 4. [2]) gegen Fritzsche. [3]) gegen Wieseler. [4]) so Meyer, Ewald. [5]) so Fritzsche. [6]) so z. B. Winer, Schott, de Wette, Bisping. [7]) gegen Bengel, Flatt, Rückert u. A. [8]) gegen Baumgarten-Crusius. [9]) vgl. Röm. 9, 3; Akt. 25, 22.

da, wo er mit seiner Beantwortung des ihrigen zu Ende ist, kommt ihm der Wunsch persönlicher Anwesenheit, damit er in ihrer Mitte und zu ihnen sprechend, weil er unsicher ist, wie er es anstellen soll, seinen Zweck bei ihnen zu erreichen, durch hörbaren Wechsel der Stimme den gewünschten Eindruck sicherer erzielte, als durch Anschlagung eines andern Tons seiner brieflichen Rede. Daß er dies ausspricht, ist dann aber Einleitung des Folgenden, und nicht Abschluß des Vorherigen, wie wir ihn denn wirklich von hier an einen andern Ton anschlagen sehen, nicht einen zärtlichern[1]) oder einen strengern[2]), sondern nach der stark und lebhaft erregten Weise, in welcher er, durch den Inhalt ihres Briefs herausgefordert, von jenem θαυμάζω an wie ein fast schon um die Frucht seiner Arbeit Gebrachter auf die Leser eingedrungen ist, den mehr gehaltenen Ton einer auf Wiederbringung aus einer Verirrung abzielenden lehrhaften Vorstellung, welchen er als Vater dieser seiner Kinder, die er wieder zu dem machen muß, was sie durch ihn geworden waren, nicht unversucht lassen darf[3]). Mit der Anrede des 19. Verses ist er zu dieser Wendung gekommen, nachdem er bis dahin in dem Tone geblieben war, welchen er mit seinem jeder freundlichern Anrede entbehrenden Briefanfange eingeschlagen hatte.

Λέγετέ μοι, hebt er an, nicht einen sonderlichen Theil seiner Leser, die schon abfälligen[4]) oder die noch erst zum Abfalle geneigten[5]), sondern hier nicht minder als 4, 9 die Leser überhaupt anredend. Sind aber die Leser überhaupt angeredet, so wird man ἀκούετε nicht vom sinnlichen Vernehmen der in den Versammlungen vorgelesenen Schrift, im Gegensatze zum ἀναγινώσκειν[6]), verstehen dürfen, was eine unstatthafte Unterscheidung der Angeredeten von denen, welche die Schrift vorlasen, in sich schlösse. Denn daß es die gesetzlich gesinnten Widersacher des Apostels gewesen seien, von welchen sie dieselbe vorlesen hörten, ist ja vollends eine unstatthafte Annahme, da Lesen der Schrift, deren Kenntniß der Apostel in seinen Gemeinden überall voraussetzt, einen wesentlichen Bestandtheil des gemeindlichen Gottesdienstes bildete[7]). Fragte der

[1]) so z. B. Flatt. [2]) so z. B. Baumgarten-Crusius. [3]) vgl. Ellicott z. d. St. [4]) so Meyer. [5]) so Wieseler. [6]) Akt. 15, 21; Apokal. 1, 3. [7]) gegen Meyer.

Apostel nur, ob sie nicht von der Schrift Kenntniß nähmen oder erhielten, so wäre ja freilich das eben deshalb statt ἀκούετε in den Text gekommene ἀναγινώσκετε, aber ohne jenen Gegensatz zum ἀκούειν, das Angemessenere. Er wird also ἀκούειν entweder im Sinne des geistigen oder im Sinne des sittlichen Vernehmens meinen. Ersteres[1]) wäre nur möglich, wenn ein ausgesprochener[2]) oder selbstverständlicher[3]) Gegensatz zum sinnlichen Vernehmen statthätte, was hier nicht der Fall ist. Versteht man aber das sittliche Verhalten des willentlich Hörenden[4]), so paßt die Frage, welche man den Apostel insgemein stellen läßt, schon an sich nicht, da er fragen müßte, warum, und nicht ob sie der Schrift kein Gehör schenken; vollends aber paßt sie nicht hinter der Aufforderung λέγετέ μοι, da er sie doch nur auffordern könnte, sich darüber zu rechtfertigen, daß sie der Schrift kein Gehör schenken. Es wird also in Wahrheit keine Frage vorliegen, sondern λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε zu schreiben sein; was eben so wenig unerträglich gewaltsam, als grundlos sein dürfte[5]), da λέγετέ μοι Einleitung einer erst im Verlaufe der Rede folgenden Frage sein kann[6]), welche sich durch eine mit γάρ vorausgeschickte Ausführung vorbereitet[7]). Diese Ausführung, welche in der Hinweisung auf einen hier zur Anwendung kommenden Schriftinhalt besteht, und deshalb durch ein auf den Vorwurf τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε bezügliches γάρ angeschlossen ist, geht aus in die Frage, welche die auf jenen Schriftinhalt verwiesenen Leser aus ihm beantworten sollen, und welche dann der Apostel für sie beantwortet. Daß er dabei die Schrift τὸν νόμον nennt, hat seinen Grund in der Absicht, mit welcher er sich auf sie bezieht. Eben derselbe Theil der heiligen Schrift, welcher nach dem Gesetze benannt ist, unter dem sie stehen wollen, enthält die erforderliche Belehrung, daß Gesetzesmenschen und Christenmenschen nach Gottes Willen und Ordnung schlechthin geschiedene Leute sind.

Auf den Bericht von dem Anfange, den die Gemeinde Gottes im Hause Abraham's genommen hat, geht der Apostel zurück,

[1]) so z. B. Schott, Olshausen. [2]) wie Matth. 13, 13. [3]) wie 1 Kor. 14, 2. [4]) wie Matth. 10, 14; Joh. 8, 47. [5]) gegen Meyer u. Wieseler. [6]) vgl. Demosth. de Chers. § 74. [7]) vgl. Xenoph. anab. 3, 2, 29. 30.

also nicht auf irgend einen beliebigen Bestandtheil der biblischen Geschichte, sondern dahin, wo zu lernen war, was es um die Nachkommenschaft Abraham's im heilsgeschichtlichen Sinne sei[1]). Und dies war es ja, um was es sich in diesem Briefe so wesentlich handelte. Er erinnert daran, daß Abraham, der Ahnherr des Volkes Gottes, zwei Söhne hatte, einen von der Magd, den andern von der Freien, in so fern also verschieden von Herkunft, beide aber doch seine Söhne, so daß sich sein Geschlecht auch gleicher Weise in Beiden hätte fortsetzen mögen. Allein, fügt Paulus mit *ἀλλά* hinzu, es bestand der Unterschied zwischen ihnen, daß der Eine natürlicher Weise gezeugt war, der Andere dagegen mittelst der Verheißung, indem sich die Verheißung, mit welcher Abraham berufen worden war, in dessen Erzeugung selbst verwirklicht hatte; und zwar vertheilt sich dieser Gegensatz so auf die Beiden, daß jenes von dem Sohne der Magd gilt, dies dagegen von dem Sohne der Freien. Von diesen Thatsachen nun, aber sofern sie einen Bestandtheil des Schriftworts bilden, sagt der Apostel *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*, das Verbum *ἀλληγορεῖν* nicht im Sinne des Ausdrückens[2]), sondern des Auffassens[3]) nehmend, so daß er also von ihnen sagt, sie seien ein Gegenstand solcher Auffassung[4]). *Ἀλληγορεῖν τι* heißt nämlich entweder Etwas so sagen, daß etwas hinter dem unmittelbaren Wortsinne Gelegenes damit ausgedrückt ist, oder Etwas so fassen, daß man dem unmittelbaren Wortsinne ein dahinter Gelegenes als in ihm ausgedrückt entnimmt. Im erstern Falle vergleicht sich ihm *αἰνίττεσθαι*, ist aber dadurch von ihm verschieden, daß es eine Rede bezeichnet, welche ihren Ausdruck nur gebraucht, um etwas außer ihm Gelegenes mittelst einer zufälligen Verwandtschaft, die er damit hat, zu verstehen zu geben; weshalb hier die Deutung Sache des Witzes ist, bei dem *ἀλληγορούμενον* dagegen Sache des Verstandes.

Wenn nun der Apostel von jenen Thatsachen in ihrer Eigenschaft eines Schriftinhalts sagt, sie seien *ἀλληγορούμενα*, so gilt ihm dies von ihnen an sich selbst: sie fordern ihm zufolge ein

[1]) vgl. Röm. 9, 7 ff. [2]) vgl. z. B. Joseph. antiqq. prooem. 4. [3]) vgl. z. B. Philo opp. Ausg. v. Mangey I. S. 143. 468. [4]) vgl. Theodoretus z. d. St.

Verständniß, welches in dem Berichte, den die Schrift von ihnen gibt, hinter ihnen liegende Thatsachen erkennt, und sind also durch Wirkung des Geistes Gottes in diesen Bericht gefaßt, um so verstanden zu werden. Die beiden Mütter, sagt er, sind zwei heilsgeschichtliche Ordnungen Gottes, und bezeichnet dann zunächst eine der letzteren mit einem Ausdrucke, welcher von der ihr entsprechenden Mutter hergenommen ist, als vom Sinai her in eine Knechtschaft gebärende. Denn man hat keinen Grund, blos *ἀπὸ ὄρους Σινᾶ* unmittelbar mit *μία μέν* zu verbinden und *εἰς δουλείαν γεννῶσα* als Apposition dazu zu fassen. Da diese heilsgeschichtliche Ordnung ein für alle Mal auf dem Sinai gegeben worden, so thut sie, was sie thut, fort und fort von dort her. Daß sie diejenigen, welchen sie das Dasein gibt, in einen Knechtsstand gebiert, brauchte hier nicht erst bewiesen zu werden, da ihre Angehörigen einem zwingenden Gesetze untergeben waren. Der Hagar aber entspricht sie dadurch in so fern, als der Sohn der Magd an sich ein Unfreier war, wenn er dem Vater nicht als Sohn seines eigentlichen Weibes galt, deren Magd sie war. In letzterm Sinne meinte es Sara, als sie sprach אוּלַי אִבָּנֶה מִמֶּנָּה[1]). Aber eben nur so lange Ismael ihr Sohn blieb, und nicht mehr, nachdem er sich als Sohn Hagar's dem von Sara selbst geborenen Isaak entgegensetzte, war er ein freier Sohn Abraham's. Weil sich nun die sinaitische Gottesordnung zu der andern so verhält, wie Hagar zu Sara, demnach als diejenige, welche Hagar ist — denn so und nicht als eine die Rede ohne Noth weitschweifig machende Rückdeutung ist *ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ* gemeint[2]) —, gebiert sie diejenigen, welche nichts Anderes sind, als ihre Kinder, in einen Knechtsstand.

Ist dies die Meinung von *ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ*, dann wird, was sich mit *γάρ* anschließt, keinen Beweis für die Berechtigung vorstellen wollen, mit welcher der Apostel in der Hagar die sinaitische Gottesordnung erkennt, da er ja bereits ausgesagt hat, was es vermöge dessen, daß sie Hagar ist, für eine Bewandniß mit ihr hat. Weil man aber meinte, er müsse eine Begründung seiner

---

[1]) Gen. 16, 2; vgl. Gen. 30, 3. [2]) gegen Baumgarten-Crusius.

Deutung geben wollen, so lag es nahe, Ἄγαρ als unentbehrliches Subjekt, wenn es nicht gar, wie in der alten lateinischen Uebersetzung, sinnloser Weise an die Stelle von Σινᾶ gesetzt wurde, dem Satze τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ einzufügen, indem man es entweder hinter γάρ ausgefallen glaubte, oder γάρ für einen stehen gebliebenen Rest davon ansah, in welchem letztern Falle die vermeintlich nachgebrachte Bemerkung lieber mit δέ angeschlossen wurde[1]). Denn für die Ursprünglichkeit des von uns angenommenen Wortlauts sprechen weitaus die mannigfaltigsten Zeugnisse des Abendlands sowohl als des Morgenlands, die bedeutendsten Kritiker, Origenes und Hieronymus, und von den ältesten Handschriften die sinaitische nicht minder als codex C, während sich die Lesung τὸ Ἄγαρ auf die syrische Kirche zurückführen dürfte, wo man, freilich irrthümlicher Weise, meinen konnte, an Ἄγαρ ein dialektisches Wort für Berg oder einen arabischen Namen des Sinai zu haben. Verwunderlich ist, daß noch heut zu Tage der Versuch, eine solche Deutung zu finden oder zu rechtfertigen, nicht aufgegeben wird[2]), während doch schon die Form des Satzes, welchen man auf diese Weise vergeblich zu erklären sucht, davon abhalten sollte. Denn τὸ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ könnte nur heißen· „das Wort Agar ist in Arabien der Berg Sinai": ein Widersinn, über den man sich nur dadurch beruhigt, daß man sich anstellt, als heiße es vielmehr, Agar sei bei den Arabern der Name des Bergs Sinai[3]). Man wendet nun zwar gegen die andere Lesart ein, daß die Leser einer Belehrung, der Sinai sei ein Berg in Arabien, nicht bedurften. Aber erstlich will τὸ Σινᾶ ὄρος verbunden sein, indem Σινᾶ der Betonung wegen voransteht[4]), die ihm vermöge des Gegensatzes zu dem andern für Israel heilsgeschichtlich wichtigen Berge, dem Zion, zukommt. Und zweitens will die Benennung des Landes, in welchem der Berg Sinai liegt, keine Belehrung über seine Lage sein, sondern eine Erinnerung an dieselbe, welche ἐν τῇ Ἀραβίᾳ ebenso im Gegensatze zu dem Lande der Verheißung be-

[1]) vgl. Wieseler z. d. St. [2]) so z. B. Meyer u. Ewald z. d. St. [3]) s. z. B. Reiche a. a. O. II. S. 64. [4]) vgl. z. B. Hebr. 12, 22.

tont, wie der Sinai gegenüber dem Berge der Verheißung betont ist[1]). Nicht zwischen den Zeilen, wie man gesagt hat[2]), liegt dann das Wesentliche, sondern die Betonung, welche sich bei einer dem Leser an sich und als Belehrung unnöthigen, eben deshalb aber offenbar um eines anderweitigen Zwecks willen gemachten Bemerkung von selbst aufdrängt, schließt den beabsichtigten Gegensatz in sich. Außerhalb des Landes der Verheißung gelegen ist dieser Berg kein Ort für die Verwirklichung der an Abraham und sein Geschlecht geknüpften Verheißung, sondern steht dem Zion gegenüber, wie Hagar der Sara: ein Gegensatz, welcher mit sich bringt, daß die sinaitische Ordnung in ein Verhältniß zu Gotte, der sie gegeben hat, auswirkt, welches demjenigen Verhältnisse zu Abraham gleicht, in das Hagar ihren Sohn gebar. Unfreiheit findet dort statt, wie hier. Der Satz *τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* dient also dem zur erläuternden Bestätigung, was der Apostel von der sinaitischen Gottesordnung darauf hin, daß sie Hagar ist, gesagt hat. Um so leichter kann sich die Anwendung des von ihr Gesagten auf das irdisch zeitliche Jerusalem an ihn anschließen.

Wie nämlich die Lesart *συστοιχεῖ δέ* viel beglaubigter ist, als *συστοιχοῦσα*, welches letztere wohl die Beziehung auf *τὸ Ἄγαρ* oder *τὸ Σινᾶ ὄρος* ausschließen sollte; so besteht auch in Wahrheit kein Grund, etwas Anderes als *τὸ Σινᾶ ὄρος* für das Subjekt von *συστοιχεῖ* zu halten[3]). Wohl aber ist dieser Ausdruck darnach angethan, ein Verhältniß auszudrücken, in welchem zwei Oertlichkeiten zu einander stehen, was also von vorn herein gegen die Beziehung auf die *διαθήκη*[4]) oder auf Hagar[5]) spricht. Die erstere Beziehung erscheint aber auch dadurch ausgeschlossen, daß es von Jerusalem heißt *δουλεύει μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς*, was jedenfalls, man mag *δουλεύει γάρ* oder *δέ* lesen, zur *συστοιχία* der *διαθήκη* und Jerusalem's nicht paßt; und die andere hat gegen sich, daß keinenfalls das neutrale *τὸ Ἄγαρ*, wenn man diese Lesart

[1]) vgl. Calvin u. Wieseler z. d. St. [2]) so Meyer. [3]) gegen m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 71. [4]) so Usteri, de Wette, Baumgarten-Crusius. [5]) so z. B. Schott, Rückert, Meyer, Wieseler, Bisping.

für die richtige hält — denn sonst liegt vollends ein nicht von Hagar handelnder Satz dazwischen —, Subjekt von συστοιχεῖ sein könnte, nachdem vorher in dem Satze ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ Hagar nicht Subjekt gewesen ist, sondern Prädikat. Der Berg Sinai, heißt es also, liegt mit dem jetzigen Jerusalem auf einer und derselben Linie: eine räumliche Bezeichnung des zwischen beiden Orten stattfindenden Verhältnisses, welche sich an die Betonung der Lage des erstern in Arabien anschließt, ohne daß deshalb das Verhältniß selbst, welches bezeichnet wird, ein räumliches sein soll. Das jetzige Jerusalem im Gegensatze zu dem, welches hinsichtlich seiner Offenbarung in der Welt das zukünftige[1]), hinsichtlich seiner dermaligen Wirklichkeit das droben befindliche, himmlische heißt, gehört, ob es gleich im Lande der Verheißung liegt, doch mit dem in Arabien gelegenen Berge Sinai zusammen, welcher es auf gleicher Linie heilsgeschichtlicher Ordnung neben sich hat, weil es eben so wenig, wie er selbst, eine Stätte der Verwirklichung jener Verheißung ist, welche dem Abraham für sich und sein Geschlecht gegeben worden, oder, wie es der Apostel im Hinblicke auf Hagar ausdrückt, weil es sammt seinen Kindern in Knechtschaft lebt. Daß συστοιχεῖν vielmehr ein Verhältniß der Parallele bezeichne[2]), ist eine irrige Behauptung, welche sich sowohl aus der Bedeutung von στοῖχος, als aus dem sonstigen Gebrauche von συστοιχεῖν und σύστοιχος widerlegt; und daß es zwar Selbigkeit der Reihe, aber Verschiedenheit der Stufe bezeichne[3]), folgt nicht aus den Stellen, wo es von den hinter einander, wie συζυγεῖν von den neben einander in Reih' und Glied Befindlichen gebraucht ist[4]): man könnte diesem Gebrauche des Worts nur etwa entnehmen, daß der Sinai und das jetzige Jerusalem als hinter einander auf einer und derselben Linie befindlich gedacht sind, womit dann nur auf die Zeitverschiedenheit der sinaitischen Gesetzgebung und der Knechtschaft Jerusalem's Rücksicht genommen wäre. Ob δουλεύει μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς durch γάρ oder durch δέ mit dem Vorhergehenden verbunden sein will, könnte zweifelhaft sein, wenn nicht das Vorkommen einer Verbindung durch bloßes „und"[5]) den Be-

[1]) Hebr. 13, 14. [2]) so Rückert. [3]) so Wieseler. [4]) vgl. Meyer z. d. St.
[5]) so namentl. in Peschito u. Vulg.

weis gäbe, daß man sich in die durch γάρ nicht zu schicken wußte. Ist es aber erläuternde Begründung des Satzes, daß der Sinai mit dem jetzigen Jerusalem auf einer und derselben Linie liegt, so kann um so weniger an eine staatliche Knechtschaft zu denken sein[1]), da der Sinai seine Bedeutung darin hat, daß von ihm her die eine Gottesordnung in eine Knechtschaft gebiert, welche dann eine und dieselbe sein muß mit derjenigen, in der sich Jerusalem befindet. Es bleibt nur die Frage übrig, wie es kommt, daß der Zustand des jetzigen Jerusalem in einer an Hagar erinnernden Weise bezeichnet wird, während doch nicht im Sinai, von dem es heißt, daß er mit diesem Jerusalem auf Einer Linie liege, sondern in der sinaitischen Gottesordnung Hagar erkannt worden war. Dieses Bedenken wird sich aber heben, wenn man erwägt, daß die Gottesordnung des Gesetzes einerseits hinsichtlich ihres Ursprungs auf dem Sinai und demnach als in eine Knechtschaft gebärende, andererseits aber hinsichtlich ihrer Wirklichkeit, welche sie in der Gegenwart hatte, somit hinsichtlich der thatsächlich bestehenden Knechtschaft in Betracht kam, indem hiernach Hagar, wie in dieser Gottesordnung selbst, so auch in dem irdisch zeitlichen Jerusalem zu erkennen war.

Mit gleichem Rechte kann sich nun der Apostel umgekehrt der Gegenüberstellung einer andern Gottesordnung entschlagen, und gleich von dem himmlischen Jerusalem handeln, in welchem dieselbe ihre nunmehrige Wirklichkeit hat. In gegensätzlichem Anschlusse an die Aussage über das jetzige Jerusalem sagt er von dem himmlischen die Eigenschaft Sara's aus, daß es frei ist. Der Stadt Gottes, die es in der zeitlichen Gegenwart und eben deswegen irdischer Weise ist, da die Sichtbarkeit der rechten Stadt Gottes der schließlichen Zukunft angehört, stellt er eine andere gegenüber, die es droben, jenseit der geschaffenen Welt, die es bei Gott ist. Wenn die Rabbinen von einem himmlischen Jerusalem sagen, so ist dies deshalb etwas Anderes, als wenn Paulus davon spricht, weil er auf Grund dessen davon spricht, daß er Jesum, den auferstandenen Menschensohn, überweltlich zu Gott

[1]) gegen Bengel, Ewald.

erhöht weiß[1]). Wo er ist, da ist nun Gott der Menschheit in voller Wahrheit gegenwärtig, und die Seinen haben deshalb den Ort ihres in ihm beschlossenen und verborgenen Gemeinlebens, welcher Gottes Stadt[2]) oder Tempel[3]) heißt, nirgend innerhalb der geschöpflichen Welt, sondern jenseit derselben, im Himmel[4]). Diesen Ort nennt der Apostel das obere Jerusalem, womit die ἐκκλησία nicht schlechthin für eins und dasselbe genommen sein will, da letztere die Gemeinde der im Fleische lebenden Gläubigen ist[5]). Wenn man sagt, er meine die von Christus gestiftete Gesammtgemeinde der Gläubigen im Himmel und auf Erden[6]), so verzichtet man auf die wesentliche Eigenthümlichkeit der in dem Namen ausgedrückten Vorstellung eines Orts im Unterschiede von seinen Angehörigen. Wie die wechselnden Geschlechter des israelitischen Volks ihren bleibenden Ort an Jerusalem hatten, so hat auch die im Fleische lebende Bekennerschaft Christi ihren immer gleichen Ort, welchem sie entstammt und angehört; nur daß dieser Ort es in einem so viel andern Sinne ist, als der Himmel verschieden ist von der Erde. Die eine und selbe Gemeinde Gottes, sofern sie in Christo ihre stetige Einheit hat, ist die himmlische Stätte ihrer selbst, der jeweilig auf Erden und im Fleische lebenden, von wo ihr kommt, was die Einzelnen zu Christen macht, und woselbst heimisch sie christlich wandeln. In diesem Sinne sagt der Apostel von einem himmlischen Jerusalem, welches unsere Mutter ist.

Aber er sagt vor allem von ihm, daß es frei ist, und fügt dann erst hinzu, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν. So nämlich wird zu lesen sein, ohne πάντων, welches zureichender Beglaubigung entbehrt und wohl nur aus dem Grunde beigeschrieben worden ist, weil man meinte, im Gegensatze zu dem Jerusalem der Juden müsse das himmlische als Mutter von Heiden und Juden bezeichnet sein, zumal die dazu angeführte Schriftstelle von der Menge der Kinder sagt, welche Zion wunderbar gebären werde[7]). Ins-

[1]) vgl. Kol. 3, 1. [2]) Hebr. 12, 22. [3]) Hebr. 8, 2. [4]) vgl. Phil. 3, 20. [5]) vgl. Eph. 1, 23 mit 4, 11—16. [6]) so z. B. Wieseler. [7]) so auch Reiche a. a. O. II. S. 67.

gemein versteht man nun unter der Freiheit des himmlischen Jerusalem Nichts weiter, als daß es nicht unter dem mosaischen Gesetze stehe[1]). Aber dies muß jedenfalls dahin erweitert werden, daß es überhaupt keinem Gesetze untersteht, da schon δουλεύει eine zu allgemeine Aussage ist, um so eingeschränkt zu werden. Hiezu kommt, daß der Begriff der Freiheit über eine bloße Verneinung hinausweist. Da es sich um das Verhältniß zu Gott handelt, so besteht die Freiheit des himmlischen Jerusalem darin, daß seine Lebensbewegung eine gleich seinem Leben selbst in Gott gründende und durch Nichts, was zwischen Gott und ihm stände, bedingt ist. Daß es sich so mit ihm verhält, kann man, wie der Apostel hinzufügt, an den Kindern sehen, deren Mutter es ist. Denn ἥτις blos als einfaches Relativum zu nehmen, dürfte der paulinische Sprachgebrauch nicht berechtigen: an allen Stellen, auf die man sich beruft[2]), ist ὅστις „als welcher"[3]), und so denn auch hier. Nur so stimmt auch die hinter ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν folgende Begründung, in welcher man fälschlich einen Beweis findet, daß wir, die Christen, das freie[4]), oder, wie man vielmehr sagen müßte, wenn sich ἥτις auf das Subjekt des vorhergehenden Satzes bezieht, das himmlische Jerusalem zur Mutter haben[5]). Auf das Prädikat allein aber ließe sich der Relativsatz nicht beziehen[6]), sondern nur auf das mit dem Prädikate bereicherte Subjekt, in welchem Falle jedoch ἡ μήτηρ ἡμῶν stehen und dieses Subjekt ein an sich selbstverständliches sein müßte, von welchem das ausgesagt würde, auf was sich ἥτις bezieht. Aber auch hiezu würde das Nachfolgende nicht passen.

Der wesentliche Gedanke der genau nach der Septuaginta angezogenen Stelle Jes. 54, 1, in welcher Jesaja die 49, 14—23 gegebene Verheißung mit derselben Bildlichkeit des Ausdrucks wieder aufnimmt, ist die Wunderbarkeit, wie Zion ein großes Volk werden wird. Als eine Unfruchtbare, die nicht geboren, nicht gekreiset hat, wird Zion angeredet, als eine in Vereinsamung

---

[1]) so z. B. Meyer z. d. St. [2]) Röm. 11, 4; 16, 6. 12; Eph. 1, 23; 3, 13; 2 Tim. 2, 18. [3]) gegen Buttmann Gramm. des neutestam. Sprachgebr. S. 100. [4]) so Meyer. [5]) so Wieseler. [6]) gegen Meyer z. 1 Kor. 3, 17.

Lebende im Gegensatze zu dem geehelichten Weibe. Unrichtig versteht man unter der בְּעוּלָה Zion selbst in seinem vormaligen Stande, wo es Jehova zu seinem Gemahl gehabt habe[1]), da es doch nicht mit sich selbst verglichen, sondern nur sein Stand eheloser Vereinsamung dem ehelichen entgegengesetzt wird. Schon deshalb kann die Meinung nicht sein, das jetzt menschenleere Jerusalem werde volkreicher werden, als es vor dem babylonischen Exile gewesen[2]). Aber die Einmengung dieses Exils ist überhaupt verwirrend, wenn man darüber verkennt, daß der Prophet auf das schließliche Ende des unseligen Zustandes seinen Blick richtet, in welchem das Volk Gottes die Strafe seiner Sünden trug. Die Wandelung desselben in einen seligen Stand des Heils, wo Zion wieder der Ort eines großen Volks sein wird, soll ohne sein Zuthun durch ein Wunder geschehen, das Gott an ihm thut, durch ein Wunder, wie wenn die Unfruchtbare und Ehelose Mutter einer großen Kinderschaar wird[3]). Sie geht nicht aus Israel's eigener Entwickelung hervor, sondern dieselbe freie Gnade, welche jetzt verheißt, daß sie geschehen werde, verwirklicht sie auch. Eben deshalb wird aber auch das Heil um so viel größer, das Volk, dessen Stätte Zion werden soll, um so viel zahlreicher sein, als wozu es auf dem Wege natürlichen Werdens und Wachsthums kommen könnte.

Dies sagt die Schrift von Jerusalem, sofern es Gegenstand der Verheißung ist, und also allerdings im Gegensatze zu dem Jerusalem, wie es vor Verwirklichung der Verheißung ist. Aber von einem himmlischen Jerusalem sagt die Stelle Nichts und Nichts von dessen Freiheit. Der Apostel kann also nicht damit bewiesen haben wollen, daß wir das himmlische Jerusalem, welches frei ist, zu unserer Mutter haben. Wohl aber fährt er fort, *ἡμεῖς δὲ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ, ἐπαγγελίας τέκνα ἐσμέν.* Denn die Lesart *ὑμεῖς* und *ἐστέ* hat nicht blos weit geringere Beglaubigung für sich, sondern auch ihre Entstehung erklärt sich leichter, indem der Satz nur so geeignet schien, den nächstfolgenden, mit welchem man ihn verband, einzuführen. Man meinte, der Apostel müsse

---

[1]) so z. B. Stier z. Jes. 54, 1. [2]) so z. B. Meyer. [3]) vgl. Jes. 7, 14.

diejenigen, welchen es erging, wie dem Isaak durch Ismael, als solche anreden und sie erinnern, daß sie solche seien, welche wie Isaak ihren Lebensstand der sich selbst verwirklichenden Verheißung danken. Allein der Satz dient vielmehr zur Vervollständigung der in der angeführten Schriftstelle nur zur einen Hälfte vorliegenden Begründung[1]: er bildet den Untersatz zu dem in der Schriftstelle gegebenen Obersatz[2]). Wenn wir, sagt der Apostel, nach der Weise Isaak's Kinder sind, also Kinder der Verheißung, deren Kindschaft nach der darin verwirklichten Verheißung, und nicht nach dem Fleische als eine natürlicher Weise zu Wege gekommene[3]), benannt sein will; so sind wir ja Kinder desjenigen Jerusalem, welchem zugesagt ist, daß es wunderbar Mutter vieler Kinder werden soll. Dann verhält sich aber das obere Jerusalem, welches uns zu Kindern hat, zu dem jetzigen, welches mit seinen Kindern in Knechtschaft lebt, wie Sara, die unfruchtbare Mutter des ihr wunderbar und durch Verheißung geschenkten Isaak, zu Hagar, welche ihren Sohn natürlicher Weise empfangen hat: es ist frei wie Sara im Gegensatze zu jenem, welches Magd ist wie Hagar. Also nicht, daß das himmlische Jerusalem unsere Mutter, sondern daß es frei ist, hat Paulus aus der Thatsache bewiesen, daß wir, die wir Kinder sind nach der Weise Isaak's, es zur Mutter haben. Das himmlische Jerusalem hat er es genannt, ohne erst beweisen zu müssen, daß es ein solches gibt, indem es, wenn ein Volk Gottes besteht, das seine Heimath da hat, wo Christus ist, auch ein himmlisches Jerusalem gibt im Gegensatze zu dem irdisch zeitlichen. Der Apostel benennt nur den Ort unserer Heimath nach dem irdischen Orte des gesetzlichen Volkes Gottes als ein anderes Jerusalem, welches dann selbstverständlich ein himmlisches ist. Wie nun dieses frei ist, so sind auch wir, seine Kinder frei. Daß es aber frei ist, dessen sind wir gewiß vermöge der Wunderbarkeit, wie wir durch die sich selbst verwirklichende Verheißung seine Kinder geworden sind. Denn dies ist im letzten Grunde der hier ausgedrückte Gedanke: wir haben vermöge der Art und Weise, wie wir in das Verhältniß zu Gott

---

[1]) so Meyer, Wieseler. [2]) vgl. Jatho z. d. St. [3]) vgl. Röm. 9, 8.

gelangt sind, in welchem wir stehen, an uns selbst die Erfahrung gemacht, daß da, von wo unser Leben stammt, nur Gott selbst maßgebend ist und Nichts, was nicht er selbst wäre.

Wenn wir den Apostel bis hieher recht verstanden haben, so will er keineswegs von Neuem, nur dies Mal mit den rabbinischen Mitteln seiner Gegner, den Satz beweisen, daß die Christen nicht Kinder der Magd, sondern der Freien sind[1]). Er hätte dann auch den Satz, daß sie Kinder der Verheißung sind, erst beweisen, und nicht als selbstverständliche Thatsache zum Beweismittel gebrauchen müssen. Den Gegensatz zwischen dem Volke des Gesetzes und den Kindern der Verheißung haben wir ihn in der Art ausführen sehen, daß er ihn in dem Gegensatze von Hagar und Sara, Ismael und Isaak erkennen lehrte. Die Berechtigung hiezu erwuchs ihm aus der heilsgeschichtlichen Bedeutung, welche der Thatsache beiwohnt, daß nicht dem natürlich erzeugten Sohne Hagar's, sondern demjenigen Sohne Abraham's, welchen ihm Sara kraft göttlicher Verheißung und wunderbarer Erfüllung derselben gebar, das Erbe seines heilsgeschichtlichen Berufs zukam. Da nämlich, wo die Gemeinde Gottes in Gestalt einer Familie und deshalb durch eheliche Gemeinschaft, durch Zeugung und Geburt ihren Anfang genommen hat, stellt sich ihm in der Geschichte des ehelichen Lebens Abraham's der Wille Gottes dar, wie es zur Vollendung des dort Begonnenen kommen sollte. Denn in der Geschichte des Anfangs offenbart sich das Gesetz des damit Angefangenen. Als Abraham die Magd Sara's zum Weibe nahm, that er dies in der Meinung, daß ihm auf natürlichem Wege, wozu sein Eheweib nicht mehr geschickt war, der Erbe seines Berufs geboren werden möge. Diese Möglichkeit bot sich ihm dar, und er konnte meinen, sie nicht unbenützt lassen zu sollen. Aber gerade daran, daß er aus Mangel an Glauben sich zur Ehelichung der Magd verstand, sollte recht offenbar werden, daß die Gemeinde Gottes wunderbaren Ursprung haben müsse. Der Erbe durfte nicht die Unehre tragen, Sohn der Magd zu sein, weil er nicht natürlichem Willen und Vermögen seinen Ursprung verdanken

---

[1]) so z. B. Wieseler S. 393.

durfte: aus Abraham's rechter Ehe, aus eben derselben, in welcher befindlich er Gottes Verheißung zuerst empfangen hatte, mußte er stammen, weil hier bei der Unfruchtbarkeit seines Weibes die Verheißung einen Glauben forderte, welcher nur auf die Macht Gottes und nicht auf die geschöpfliche Möglichkeit sah. Was nun für Abraham jene Zwischenzeit zwischen dem Empfange und der Erfüllung der Verheißung gewesen ist, in welcher er Hagar zum Weibe nahm und von ihr einen Sohn hatte, welcher sein Erbe hätte sein mögen; das ist für das Volk Gottes die Zeit unter dem Gesetze gewesen, welches auch nicht bestimmt war, ihm zur Erfüllung der Verheißung zu helfen, während man meinen konnte, durch Gesetzeserfüllung, also mit den Mitteln des eigenen, natürlichen Wesens dazu zu gelangen. Gegen solchen Wahn zeugte die Geschichte der Ehe Abraham's, und Gott hatte sie so gelenkt, daß sie dawider zeugte.

Hat nun Paulus auf Grund dieser Einsicht in die heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit und somit in die Vorbildlichkeit derselben den Gegensatz der beiden heilsgeschichtlichen Gottesordnungen in dem von Hagar und Sara erkennen gelehrt; so hat er gethan, wozu er sachlich berechtigt war, und nicht rabbinische Kunst gebraucht, um die er entschuldigt sein will. Er hat es aber nicht in der Art gethan, daß man daraus entnehmen sollte, was es um den Stand des Volkes Gottes unter dem Gesetze gewesen, sondern um zu zeigen, daß da, wo die Verheißung verwirklicht ist, keine Gemeinschaft mehr mit dem unter dem Gesetze stehenden Israel stattfindet. Denn darauf kommt er nun hinaus, nachdem das Bisherige nur Vorbereitung gewesen ist, wenn er fortfährt, ἀλλ' ὥςπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν, und hernach die Leser aus der Schrift entnehmen läßt, daß es ihnen nicht zukommt noch ansteht, dem gesetzlichen Israel bei sich Raum zu geben. Gen. 21, 9 heißt es von Ismael, daß ihn Sara an dem festlichen Tage der Entwöhnung Isaak's — denn seiner gedenkt der Bericht wohl nur um des Folgenden willen[1]) — seinen Spott treiben sah. Diese Bedeutung

---

[1]) vgl. Delitzsch z. d. St.

muß nämlich מְצַחֵק haben, obgleich kein בְּ wie Gen. 39, 14 den Gegenstand des Spottes anfügt, indem nur so das Begehren, welches Sara darauf hin an Abraham stellt, sich erklärt. Der Knabe Ismael spottete des Kindes Isaak, anstatt die festliche Freude des Tags zu theilen. In der Septuaginta steht dafür *παίζοντα μετὰ Ἰσαάκ*, und wenn sich die jüdische Sage findet, Ismael habe auf dem Felde nach Isaak geschossen und sich dann angestellt, als ob er scherzte, so nimmt sich dies aus, als sei es aus dieser Uebersetzung hervorgegangen, indem man *παίζειν* in seiner Sonderbedeutung als Bezeichnung des Jagdvergnügens faßte. Paulus dürfte schwerlich diese Sage im Sinne gehabt haben, welche sich zu dem *οὕτως καὶ νῦν* übel schickt; wahrscheinlich meint er *διώκειν* in seiner nächsten Bedeutung und denkt an ein Nachlaufen, durch welches Ismael das Kind Sara's muthwillig in Unruhe versetzte. Denn so waren ja auch die gesetzlich Gesinnten hinter den gläubigen Heiden her, sie zu beunruhigen, was der Apostel 5, 10. 12 ein *ταράσσειν* und *ἀναστατεῖν* nennt[1]). Um dieser Beziehung willen, mit welcher er eines *διώκειν* Ismael's gedenkt, bezeichnet er ihn als den nach Fleisches und Isaak als den nach Geistes Art Gezeugten. Denn wie Ismael auf dem Wege des natürlichen Wesens gezeugt war, Isaak dagegen vermöge einer geistigen Wirkung, weil durch Gottes Wunderthat[2]); so ist der Gesetzliche in einem Stande zu Gott, welcher durch die Mittel des natürlichen Menschen zu Wege kommt, der Gläubige dagegen durch geistige Wirkung des seine Verheißung selbst an ihm verwirklichenden Gottes in seinen Lebensstand, in sein Verhältniß zu Gott gesetzt.

Das *ἀλλά* des 29. Verses hat von der Darlegung des Gegensatzes, welcher dem von Hagar und Sara, von Ismael und Isaak entsprechend zwischen dem gesetzlichen Israel und der Christenheit besteht, zu dem bei solchem Gegensatze ungebührlichen Verhalten des erstern gegen die letztere übergeleitet. Ein zweites *ἀλλά* bringt nun die Frage, was die Schrift hiezu sagt, als welche nämlich wider solches Verhalten der Gesetzlichen die Weisung gibt, ihnen

---

[1]) vgl. Gal. 2, 4. [2]) gegen Usteri, Hilgenfeld.

keinen Raum zu gewähren, sondern sie für Leute zu achten, mit welchen die Christenheit unverworren bleiben muß. Es ist dies die Frage, auf welche es der Apostel von Anfang an abgesehen hatte, und die er von den Lesern beantwortet wissen wollte, statt daß man den Inhalt von V. 29—30 zumeist um des willen für eine Abschweifung achtet, weil man sich durch das folgende διό verleiten läßt, erst im 31. Verse dasjenige zu finden, worauf es von V. 21 an abgesehen gewesen[1]). Das Schriftwort besteht in einer Forderung, welche Sara, durch Ismael's Verhalten dazu veranlaßt, an Abraham gerichtet hat, welcher aber der Apostel, da ohne Zweifel μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας zu lesen ist, in der Art eine andere Fassung gibt, daß sie als eine Weisung Gottes erscheint, der ja, was Sara verlangte, dem schwer darauf eingehenden Abraham bestätigt hat: wodurch nun auch οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσῃ um so viel mehr und dem hier auszudrückenden Gedanken desto entsprechender etwas aussagt, das von Gottes wegen nicht statthaben wird, und nicht etwas, das von Abraham's wegen nicht statthaben soll. Eine Weisung und Forderung ergeht denn auch hiemit an die Leser, und nicht ein Trost[2]), nicht eine Ankündigung, welche Strafe diejenigen treffen solle, von denen sie verfolgt werden[3]), noch eine Versicherung, daß nur sie[4]) oder daß jene nicht[5]) Theil haben werden am messianischen Reiche. Abgeschieden sollte Ismael werden von Isaak, obgleich er leiblich von Abraham stammt, weil ihm nicht bestimmt war, an dem auf Isaak übergehenden Erbe Abraham's Theil zu haben; und wie Abraham hienach gethan hat, so sollen entsprechend auch die Leser thun, sollen ebenfalls diejenigen als unbetheiligt an ihrem Erbe von sich weisen, welche ihnen die eigene Gesetzlichkeit aufdringen wollen, mögen sie immerhin natürlicher, aber eben blos natürlicher Weise dem Geschlechte Abraham's angehören.

Er setzt seine Person dafür ein, daß Christenstand und jüdische Gesetzlichkeit sich schlechthin ausschließen. 4, 31—5, 6.

So nahe verwandt ist dieser Abschnitt dem nächstvorhergegangenen. Aber auch den veränderten Ton, mit welchem der Apostel beim Beginne desselben fortzufahren wünschte, nehmen wir wahr

---

[1]) so z. B. Holsten a. a. O. S. 52. [2]) so z. B. de Wette, Bisping. [3]) so Wieseler. [4]) so Flatt. [5]) so z. B. Meyer.

in ihm. War früher sein Ton ein Ton unmuthigen Befremdens über den Unverstand gewesen, mit welchem die Leser ihrem eigenen Berichte zufolge den Widersachern seiner Predigt und seines Berufs Raum gegeben haben; so sehen wir ihn hier auf eine ruhig gehaltene Darlegung eingehen, daß die Schrift sie lehre, dies nicht zu thun. An diese Beweisführung schließt sich nun aber hinwieder eine Ermahnung an, welche den Uebergang zum Folgenden bildet. Mit ἡμεῖς δέ fährt der Apostel fort, von den Christen im Gegensatze zu den auszuschließenden Gesetzesmenschen das aussagend, was die Leser zu einem ihrem Christenstande entsprechenden Verhalten bestimmen soll. Denn nur in Folge irriger Auffassung des 31. Verses, als ob hier erst das Bisherige sich abschließe, ist bald διό, bald ἄρα oder ἄρα οὖν eingesetzt worden; während ἡμεῖς δέ, welches man mechanisch aus V. 28 herübergenommen sein läßt, ohne irgend erklären zu können, wie es dazu gekommen sein sollte[1]), namentlich durch die Peschito um so mehr verbürgt ist, als in ihr vermöge eben jenes Irrthums δέ in eine Folgerungspartikel umgesetzt erscheint. Was nun der Apostel von den Christen aussagt, daß sie Kinder nicht einer Magd, sondern der Freien sind, das liegt zwar im vorhergehenden Abschnitte enthalten und ist aus ihm entnommen, aber bildet nicht den wesentlichen Inhalt desselben[2]), sondern ist nur aus ihm ausgehoben, um die Ermahnung στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε damit einzuleiten, zu welcher der Apostel fortschreitet. Die richtige Lesung der auf mannigfaltige Weise geänderten und verwirrten Stelle wird nämlich diese sein, Ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας, τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν. Στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε[3]). Die Abweichungen erklären sich aus der falschen Beziehung, in welche man diese Worte zum vorhergehenden Abschnitte setzte. Wenn man οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα, ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας für die Folgerung ansah, auf welche der Apostel mit ihm hinaus wollte; so meinte man, daß nunmehr die aus diesem Satze sich ergebende Ermahnung folgen

---

[1]) gegen Ellicott u. A. [2]) gegen Reiche a. a. O. II. S. 72. [3]) so Lachmann, Usteri, Meyer.

müsse, und fuhr deshalb fort τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν, oder auch τῇ ἐλευθερίᾳ ohne οὖν, ᾗ Χριστὸς ἡμᾶς ἠλευθέρωσεν, στήκετε, oder, wenn man οὖν an seinem Orte beließ, verband man ᾗ ἐλευθερίᾳ oder auch τῇ ἐλευθερίᾳ, ᾗ Χριστὸς ἡμᾶς ἠλευθέρωσεν mit dem vorhergehenden Satze. In beiden Fällen schien Χριστός den Ton zu haben und vor ἡμᾶς stehen zu müssen. Erscheinen aber diese Lesarten verwerflich, so bleibt nur die oben angenommene, auch im sinaitischen Codex befindliche, und man hat nicht nöthig, eine andere sich selbst zusammenzusetzen. Man hat sie verworfen, weil τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν eine sprachlich unmögliche Verbindung sei[1]). Aber τῇ ἐλευθερίᾳ ist richtiger Dativus Commodi[2]), welcher nachdrücklich und mit dem Artikel voransteht, um zu sagen, daß der Stand der Freiheit es ist, für den uns Christus befreit, auf den er es abgesehen hat, als er uns frei machte. Damit betont der Apostel die Selbstverständlichkeit des Verbleibens in dem Stande, welchen wir Christo verdanken, im Gegensatze zu der Thorheit eines Rückfalls, wie πάλιν auch hier gleich dem von 4, 9 die Selbstbegebung in ein Joch der Knechtschaft bezeichnet. Die Form der Ermahnung aber mit vorausgeschicktem allgemeinen Zurufe στήκετε, an welches sich dann die besondere Ermahnung erst mit καί anschließt, ist ganz dieselbe, wie 2 Thess. 2, 15.

Auch hier nehmen wir wahr, daß der Apostel mit verändertem Tone spricht. Nicht als solche, an denen er fürchten muß vergeblich gearbeitet zu haben, redet er die Leser an, sondern als solche, die im Stande der Freiheit sind, ermahnt er sie, dabei zu bleiben. So lange sie sich nämlich der Beschneidung nicht unterziehen und damit Juden werden, so lange ist ihnen der Stand christlicher Freiheit noch unverloren. Deshalb wendet sich nun der Apostel von der Beweisführung, daß ihnen nicht zukommt noch ziemt, seinen Gegnern Raum zu geben, zu einem feierlichen Zeugnisse, für das er diesen Gesetzeslehrern gegenüber seine persönliche Geltung einsetzt. Nicht gegen die Vorspiegelung kehrt er sich, als ob Beschneidung und Gesetz neben dem Glauben an

---

[1]) so Rückert. [2]) so Meyer z. d. St.; Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 155.

Christum nöthig sei, um die wirkliche Gerechtigkeit eines heiligen Lebens zu besitzen[1]), wovon im Nächstfolgenden keine Rede ist, sondern gegen den Wahn, der sie verführen könnte, als ob die Annahme der Beschneidung an ihrem Christenstande nichts ändern würde. Mit einem in den paulinischen Schriften sonst nicht so vorkommenden ἴδε betont der Apostel als wohl zu beachten, weil der Ernst seiner Ermahnung darnach bemessen sein will[2]), was er, dessen Name und Person seinem Ausspruche billig vollwichtige Geltung gibt, von der Folge sagt, welche Annahme der Beschneidung für sie hat. Ohne daß man an das schließliche Gericht zu denken braucht[3]), besagt das futurische Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει, daß ihnen von dem an Christus Nichts hilft, indem er dann eben für sie das nicht ferner ist, was er ihnen sonst sein würde. Um keine geringere Entscheidung handelt es sich also für sie. Und ein gleicher Ernst ist es in Bezug auf das Gesetz. Wer sich der Beschneidung unterwirft, ohne Unterschied, ob er Heide und ob er getaufter Heide ist — denn daß dies keinen Unterschied macht, liegt in dem παντὶ ἀνθρώπῳ —, der ist damit verpflichtet, das ganze Gesetz zu erfüllen: wobei der Apostel nicht etwa besonders lästige Bestimmungen des Gesetzes in Betreff der äußerlichen Lebensweise meint[4]), sondern, wie das gleich folgende οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε beweist, die volle Strenge seiner sittlichen Forderungen[5]), indem ein solcher den Stand des Glaubens mit dem Stande unter dem Gesetze vertauscht. In dem Stande dieser Schuldigkeit befindet er sich damit sagt das substantivisch gewendete ὀφειλέτης ἐστίν. Nicht als Wiederholung eines frühern mündlichen Ausspruchs[6]), wozu das bloße πάλιν hier so wenig als 1, 9 hinreichen würde, und wozu gerade bei diesem Satze, zumal im Vergleiche mit dem vorhergehenden, kein sonderlicher Anlaß war, bezeichnet πάλιν diese Bezeugung, aber freilich auch nicht als Wiederholung des vorigen Ausspruchs[7]), was sie ja nicht ist, oder als Bezeugung derselben Sache von einer andern Seite[8]), was πάλιν nicht heißt. Es geht nur auf

---

[1]) so Holsten a. a. O. S. 53. [2]) vgl. Joh. 5, 14. [3]) gegen Meyer. [4]) gegen Wieseler u. A. [5]) vgl. z. B. Usteri z. d. St. [6]) so z. B. Rückert, Olshausen, Meyer, Wieseler, Hilgenfeld. [7]) so Calvin. [8]) so z. B. Baumgarten-Crusius.

das Bezeugen, nicht auf den Inhalt der Bezeugung[1]), und dient dazu, auf den Zusammenhang aufmerksam zu machen, welcher zwischen den beiden nachdrücklichen und feierlichen Bezeugungen stattfindet[2]), und um dessen willen der Apostel die zweite zur ersten hinzufügt. Beide Sätze zusammen geben nämlich den Lesern zu bedenken, was für einen verhängnißvollen Schritt sie thun, wenn sie sich beschneiden und damit dem gesetzlichen Judenthum einverleiben lassen. Anstatt Christum zu ihrem Heilande zu haben, sind sie dann Schuldner des Gesetzes, und zwar des ganzen Gesetzes, nicht blos dies und das, sondern alles zu thun, was es gebeut. Und wenn sie es hieran in irgend einem Stücke fehlen lassen, so können sie sich nicht Christi getrösten, daß es ihnen um seinetwillen werde verziehen werden; denn er hat aufgehört, ihr Versöhner zu sein.

Κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ruft deshalb der Apostel ihnen zu, *τῆς χάριτος ἐξεπέσατε*, und bezeichnet damit nicht ihren Abfall, wozu ja das Passivum nicht taugt[3]), sondern das Geschick, welches sie, sobald sie auf dem Gesetzeswege stehen, bereits betroffen hat, bezeichnet er einerseits als Aufhebung ihres Zusammenhangs mit Christo[4]), andererseits im Gegensatze zum Stehen in der Gnade[5]) als Entfall aus ihr[6]). Aber er sagt nicht von den Lesern schlechthin, daß sie dies Geschick schon jetzt betroffen habe, wie man ihn auf eine mit jenem *στήκετε* unverträgliche Weise deshalb versteht, weil man *οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε* für Angabe dessen nimmt, worauf hin es ihnen widerfahren sei. Dies kann aber schon deshalb die Meinung des Apostels nicht sein, weil er mit den Worten *ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε* nicht ein Verhalten benennt, welches solche Folgen hätte, sondern etwas, das sich mit ihnen begibt. Zwar nicht so, daß es hieße, ihr werdet nach des Gesetzes Norm für gerecht erklärt[7]): eine Auffassung, an welcher man nur sehen kann, wie unmöglich es ist, *δικαιοῦσθαι* unter allen Umständen rein passivisch zu nehmen. Denn wenn man auch sagt, der Apostel drücke sich im Sinne der Angeredeten so aus, die Unmöglichkeit bleibt immer,

---

[1]) vgl. Akt. 10, 15. [2]) vgl. de Wette z. d. St. [3]) gegen Meyer. [4]) vgl. Röm. 7, 2. 6. [5]) vgl. Röm. 5, 2. [6]) vgl. 2 Petr. 3, 17. [7]) so Wieseler.

daß er präsentisch ausdrücken würde, was auch im Sinne der Angeredeten Sache der schließlichen Zukunft wäre. Nimmt man dagegen δικαιοῦσθαι in der neutralen Bedeutung „gerecht werden", so braucht man nicht zu übersetzen „ihr wollt kraft Gesetzes gerecht werden" [1]), sondern der Apostel sagt etwas von ihnen aus, das nur ihrerseits, nicht aber an sich selbst eine Wirklichkeit hat [2]). Aber so würde er sich eben nicht ausdrücken, wenn er das mit Verlust der Gemeinschaft Christi und des Gnadenstandes bestrafte Verhalten bezeichnen wollte. Die Wahrheit wird sein, daß er jenen Relativsatz nicht als Apposition zum Subjekte von κατηργήθητε, sondern als Benennung dieses Subjekts meint [3]), in welchem Falle das τίς dem relativischen Satze den Sinn eines hypothetischen gibt [4]). Nicht schlechthin redet er seine Leser als solche an, welche der Gemeinschaft mit Christo verlustig gegangen sind, sondern diejenigen unter den Lesern redet er so an, welche und so viele ihrer ein Gesetz zum Mittel haben, gerecht zu werden. Der mit γάρ angeschlossene Satz bringt dann, durch den folgenden seinerseits begründet, die begründende Erläuterung, warum für die Angeredeten der Gnadenstand, die Betheiligung an Christo verloren ist.

Da es sich darum handelt, ob sie noch Christen sind, so kann der Apostel, ohne ein bloßes argumentum e contrario zu geben [5]), seine Versicherung, daß sie aufgehört haben, es zu sein, durch Benennung dessen begründen, was im Gegensatze zu ihrem gesetzlichen Gerechtwerden das Wesen des Christenstands, nämlich des Standes derjenigen ausmacht, mit welchen er, Paulus, der doch wohl ein Christ ist, sich zusammenschließt. Von einem Warten derselben sagt er, das Verbum ἀπεκδέχεσθαι gebrauchend, mit dessen ἀπό es die gleiche Bewandniß hat, wie in ἀπομένειν, ἀποθαῤῥεῖν, ἀποθαυμάζειν, indem es ausdrückt, daß der Wartende ganz darin aufgeht, zu warten. Aber nicht das, worauf sie warten, hat den Ton, sondern das Warten selbst und dessen nähere Bestimmtheit.

---

[1]) so z. B. Rückert, Baumgarten-Crusius. [2]) vgl. I. S. 171 u. Ellicott z. d. St. [3]) vgl. z. B. Marc. 4, 20 u. Luc. 8, 15. [4]) vgl. z. B. Thucyd. 5, 16, 1. [5]) gegen Meyer.

Denn allerdings heißt ἀπεκδέχεσθαι ἐλπίδα τινός, wie das nicht wesentlich verschiedene προςδέχεσθαι[1]) in gleicher Verbindung[2]), Etwas als einen Hoffnungsgegenstand erwarten; und nicht kann δικαιοσύνης Genitivus des Subjekts sein, daß etwas gemeint wäre, was der Gerechte zu hoffen hat[3]), da es sich, abgesehen von der Undeutlichkeit einer solchen Ausdrucksweise, dem δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ gegenüber um die Gerechtigkeit selbst handelt, und nicht um eine den Stand des Gerechten zur Voraussetzung habende Hoffnung. Die Meinung ist also, daß dem Christen Gerechtigkeit ein Gut ist, welches er zu empfangen hofft und welchem er entgegenwartet[4]). Darum hat man aber nicht nöthig, zum Zwecke der Vereinbarung dieser Stelle mit der sonstigen paulinischen Lehre, nach welcher gerecht ist, wer im Glauben steht, δικαιοσύνη von der Gesammtsumme alles Heils zu verstehen[5]), oder sich damit zu trösten, daß die vorliegende Stelle die einzige sei, wo Paulus die Gerechtigkeit als einen erst bevorstehenden Zustand denke[6]). Nicht in dem Sinne bezeichnet der Apostel die Gerechtigkeit als etwas Zukünftiges, daß sie nichts ein für alle Mal Entschiedenes wäre, sondern als Heiligkeit immer wieder bethätigt, und von Neuem erworben werden müßte[7]). Wie sollte dies in dem Satze liegen, daß sie ein Hoffnungsgut des Christen ist? Als solches ist sie ihm ja gewiß und mit Zuversicht sieht er ihm entgegen: weshalb es auch unrichtig ist, den Apostel im Gegensatze zur Zuversichtlichkeit der Gesetzesgerechten so sich ausdrücken zu lassen[8]). Vielmehr erscheint das gesetzliche Gerechtwerden durch die präsentische Bezeichnung δικαιοῦσθε als ein dauerndes, noch immer erst geschehendes, während die Gegenwart des Christen eine Zeit des Wartens auf das ihm schon bereit stehende, den Inhalt seiner Hoffnung ausmachende Gut der Gerechtigkeit ist. Er wird es empfangen, wie auch 2 Tim. 4, 8 verstanden sein will, wo τῆς δικαιοσύνης exegetischer Genitiv ist[9]), wenn im schließlichen Gerichte

---

[1]) gegen Wieseler. [2]) vgl. Hiob 2, 9 LXX, Tit. 2, 13. [3]) so z. B. Bengel, Flatt. [4]) so z. B. Luther, Rückert, Usteri, de Wette, Olshausen, Meyer, Wieseler. [5]) so Jatho. [6]) Lechler apostol. u. nachapost. Zeitalter S. 113. [7]) Döllinger Christenth. u. Kirche in d. Zeit der Grundlegung S. 207. [8]) gegen Schott, Meyer. [9]) gegen Wiesinger z. d. St.

der gerechte Richter es ihm zuerkennt; aber er könnte nicht der Hoffnung leben, es zu empfangen, wenn er nicht schon in der Gegenwart dessen gewiß wäre, das Urtheil Gottes für sich zu haben. Kein anderer Unterschied besteht also zwischen dieser Stelle und etwa Röm. 5, 1, als Röm. 2, 13 zwischen dem δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ und dem δικαιωθήσονται innerhalb eines und desselben Verses. Der Ton aber liegt gerade darauf, daß wir der Gerechtigkeit entgegenwarten als einem nicht erst zu erwerbenden Hoffnungsgute, so wie andererseits auf der Näherbestimmung dieses Wartens, daß es πνεύματι und ἐκ πίστεως geschieht. Πνεύματι geschieht es, indem Geist es ist, was uns der Gerechtigkeit in dieser Weise entgegensehen macht, während der Gesetzliche das, was er von Natur ist und hat, also Fleisch, das Mittel seines noch immer erst geschehenden Gerechtwerdens sein läßt: ein Gegensatz, in welchem πνεῦμα zwar nicht „der Geist Gottes" heißt, aber immerhin doch dasjenige in uns ist, was kraft der Ausgießung des heiligen Geistes unsers neuen Lebens wirkenden Grund ausmacht[1]). Und ἐκ πίστεως geschieht es, indem wir in Folge dessen, daß wir glauben, in solcher mit dem Glauben selbst gegebenen Hoffnung stehen, während der Gesetzliche durch eigene Leistung sich erst verdienen zu müssen meint, daß Gott ihn einst für gerecht erkläre.

Gewöhnlich läßt man den mit γάρ an diese Aussage des Christenstands sich anschließenden Satz, wenn man ihn nicht unmöglicher Weise ihr nebengeordnet und für eine zweite Begründung des 4. Verses achtet[2]), lediglich zur Begründung des ἐκ πίστεως dienen. Aber erläutert der Apostel nicht vielmehr überhaupt, warum es sich mit dem Christenstande wirklich so verhält, wie er gesagt hat? Was ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, also da, wo das Verhältniß zu Gott das mit Christo Jesu gegebene ist, zu Etwas dient oder nicht dient, sehen wir ihn benennen. Denn da ἰσχύειν wenn auch nur ein τί zum Objekte hat, so heißt es nicht „in Geltung stehen[3]), sondern „Etwas vermögen"[4]). Sonach ist die Meinung, daß demjenigen, welcher in solchem Verhältnisse zu Gott steht, be-

[1]) vgl. Röm. 8, 13 f. [2]) so Baumgarten-Crusius. [3]) gegen de Wette. [4]) vgl. Phil. 4, 13; Jak. 5, 16.

schnitten zu sein und unbeschnitten zu sein gleich wenig zu Etwas dient. Daß der Apostel gerade den Unterschied von Beschnittenheit und Unbeschnittenheit als gleichgültig bezeichnet, ist nicht so zu nehmen, als ob er aus der Zahl der in Christo Jesu unnützen Dinge nur eben diese herausgreife[1]). In dem vorchristlichen Heilsgemeinwesen, wozu *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* den Gegensatz bildet, war ja Beschnittenheit das erste Erforderniß. Hat nun sie keine Bedeutung mehr für das christliche Verhältniß zu Gott — denn die Unbeschnittenheit wird in diesem Zusammenhange nicht um ihrer selbst willen genannt, sondern um die Gleichgültigkeit der Beschnittenheit auszudrücken —; so kann vollends nichts Anderes, was innerhalb desselben förderlich scheinen möchte, während es doch gleich ihr nur Sache des natürlichen Menschen ist, von irgend welchem Belange dafür sein. Glaube, sagt der Apostel, durch Liebe werkthätiger Glaube vermag hier Etwas. Es ist eine Mißdeutung der Näherbestimmung, welche er dem Glauben gibt, wenn man ihr entnimmt, der Glaube werde in der Liebe erst lebendig[2]): wie könnte er werkthätig sein, wenn er nicht in sich selbst lebendig wäre? Und eine völlige Verwirrung des paulinischen Gedankens ist es, wenn man von einer als Heiligkeit sich entwickelnden, in stetem Wachsthume begriffenen, daher theilweise noch erst zu erhoffenden Gerechtigkeit Etwas zu lesen meint[3]). Daß uns die Gerechtigkeit ein nicht erst zu beschaffender Hoffnungsgegenstand ist, welchem entgegenzuwarten das Wesen unsers Christenstands ausmacht, erläutert der Apostel durch die Bemerkung, daß für letztern lediglich durch Liebe werkthätiger Glaube Etwas austrägt, indem ja der Christ in diesem Glauben bereits steht und also dasjenige bereits hat, dessen er bedarf, um der Gerechtigkeit, nämlich der einstigen Gerechtsprechung im Gerichte, gewiß zu sein. Durch Liebe werkthätig nennt er hiebei den Glauben, nicht um eine zweite Bedingung der Gerechtigkeit neben den Glauben zu setzen, sondern um zu sagen, daß der Glaube, welcher uns der Gerechtigkeit hoffend entgegen sehen läßt, dies ist. Denn weil er dies ist, drum bedarf der Christ blos seiner, den er schon hat,

---

[1]) gegen Wieseler. [2]) so Bisping. [3]) so Döllinger a. a. O.

indem damit auch die thätige Gesetzeserfüllung, die in der Liebe besteht, bereits gegeben ist. Wobei nicht übersehen sein will, daß es sich in diesem Zusammenhange nicht darum handelt, was uns an Christo Jesu betheiligt, des in ihm vermittelten Verhältnisses zu Gott theilhaft macht, sondern was in Christo Jesu zu Etwas dient, also für das in ihm gegebene Verhältniß zu Gott, nachdem wir darin stehen, von Belang ist.

Seit der Apostel seinen Beweis beendigt hat, daß die Leser keinen Grund haben, sondern übel daran thun, an seiner Lehre sich irre machen zu lassen; hat er ihr persönliches Verhältniß zu ihm, der sie bekehrt hat, dieselbe heilige Schrift, unter deren Gesetz sie stehen wollen, seinen persönlichen Anspruch, zu wissen, was Christenthum sei, nach einander geltend gemacht, um ihnen den ausschließenden Gegensatz zwischen ihm und denen, an welche sie sich jetzt hingeben, zwischen ihrem Christenstande und dem Anspruche derer, welche sich ihnen aufdrängen, zwischen dem Christenthume überhaupt und der jüdischen Gesetzlichkeit, zu der sie sich hinneigen, zur Erkenntniß zu bringen. Sie sollen sich nicht dabei beruhigen, daß sie ihm Nichts zu Leide gethan haben, wenn sie auf seine Gegner hören, und sich nicht damit täuschen, daß auch diese ein Recht hätten, Gehör zu finden, und nicht in dem Wahne stehen, als handle es sich nur um eine Zuthat zu ihrem bisherigen Christenstande. So drängt er sie aus ihrer halben Stellung zur unbedingten Entscheidung, zur schlechthinigen Ausschließung jenes ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, und derjenigen, über die er sein ἀνάθεμα ἔστω gerufen hat.

Er scheidet und trennt die Leser von ihren Verführern. 5, 7—13.

Nicht als Abfällige behandelt er sie. Schon von Anfang an hat er sie nicht als solche behandelt, sondern immer nur als in einem Abfalle Begriffene. Hatte er aber vorher allerdings mehr im Tone des Vorwurfs und zürnenden Befremdens zu ihnen geredet, so ist er ja 4, 20 geflissentlich in den gehalteneren Ton der überführenden Vorstellung übergegangen und seitdem bei diesem geblieben, auch wo er ihnen, wie in dem letzten Abschnitte, den ganzen erschreckenden Ernst der Gefahr vorhielt, in welche sie sich begeben haben, und das volle Gewicht seiner Person einsetzte, um sie desselben zu versichern. Aber allerdings ist er von dem στήκετε,

welches sie als Christen anredete, fortgeschritten bis zu dem, wenn auch bedingt ausgesprochenen, κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, und damit fast noch über jenes φοβοῦμαι ὑμᾶς μή πως εἰκῇ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς hinausgegangen. Eben deshalb aber hält er auch inne, wie dort, und ähnlich, wie an jener Stelle, wendet er sich von der Gegenwart zur erfreulichern Vergangenheit zurück, dies Mal um auf Grund derselben die Sache seiner Leser von der Sache derer zu trennen, von welchen sie irre geleitet wurden.

Denn in diesem Sinne fragt er sie vor allem, wer sie inmitten ihres guten Laufs, wie der imperfektische Satz ἐτρέχετε καλῶς verstanden sein will, aufgehalten habe, daß sie der Wahrheit nicht folgten. Die viel zu ungenügend beglaubigte Lesart ἀνέκοψεν vorzuziehen, gibt der Umstand, daß sonst in den neutestamentlichen Schriften nur ἐγκόπτειν vorkommt, keine Berechtigung: sie ist vielleicht hier sowohl als 1 Thess. 2, 18, außer welchen Stellen ἐγκόπτειν nur im Passivum vorkommt[1]), lediglich dadurch entstanden[2]), daß im classischen Sprachgebrauche ἐγκόπτειν mit dem Dative verbunden wird, während ἀνακόπτειν seinem Begriffe nach den Akkusativ fordert. Im Uebrigen kann nicht zweifelhaft sein, daß man τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι zu lesen hat. Daß der von ἐνέκοψεν abhängige Infinitivsatz ein μή hat, wird um so weniger gleichgültig sein, als Paulus Röm. 15, 22 in gleichem Falle den Infinitiv ohne μή folgen läßt. Denn daß er dort den Genitiv des Infinitivs gebraucht, macht ja keinen Unterschied[3]). Wohl aber ist es eine Verschiedenheit des Gedankens, ob das, woran verhindert wird, als Objekt des Hinderns benannt wird, oder ob als Folge der Hinderung erscheint, daß Etwas nicht geschieht. Das Letztere wählt Paulus im vorliegenden Falle, um anschließen zu können ἡ πεισμονὴ οὐκ ἐκ τοῦ καλοῦντος ἡμᾶς. Da nämlich πεισμονή von allen griechischen Auslegern in der Bedeutung „Folgsamkeit" gefaßt wird[4]), und auch, wo es sonst vorkommt, Substantivum entweder wie πειθώ[5]) in seiner Bedeutung

---

[1]) Röm. 15, 22; 1 Petr. 3, 7. [2]) gegen Usteri. [3]) vgl. z. B. Luc. 4, 42; Akt. 20, 27 gegen de Wette. [4]) vgl. Reiche a. a. O. II. S. 79 f. [5]) vgl. Hesych. lex. u. d. W.

„Gehorsam“ zu πείθεσθαι oder gleich πίστις zu πεποιθέναι ist, nie aber, wenigstens nirgends unzweifelhaft[1]), zu πείθειν; so darf man sich nicht verleiten lassen, zu übersetzen „die Ueberredung ist nicht von eurem Berufer“, um einen ohnehin nur vermeintlich anpassendern Sinn des Satzes und bequemern Zusammenhang desselben mit der vorhergegangenen Frage zu gewinnen[2]). Eben so wenig darf man freilich zu gleichem Zwecke dem Worte die Bedeutung Leichtgläubigkeit[3]) oder Selbstvertrauen[4]) oder Starrsinn[5]) geben. Die aus der Beschaffenheit des Begriffs „Folgsamkeit“ erwachsende Schwierigkeit, dem Satze bei der gewöhnlichen Schreibung ἡ πεισμονή ungeachtet des Mangels aller nähern Bestimmung dieses Begriffs einen richtigen Sinn abzugewinnen, eine Schwierigkeit, welche in Uebersetzungen die Beifügung eines ὑμῶν, in Handschriften die Tilgung des οὐκ veranlaßt, ja den Vorschlag, den ganzen, angeblich entbehrlichen, Satz zu streichen[6]), hervorgerufen hat, hebt sich von selbst, sobald man ἤ πεισμονή schreibt[7]). Denn nun ist es die Folgsamkeit, der Wahrheit nicht Folge zu leisten, von welcher der Apostel sagt, daß sie nicht von dem herrühre, der sie beruft, und den er deshalb präsentisch den Berufenden nennt, weil sein Berufen so lange ein noch währendes ist, als es sich bei dem Berufenen noch darum handelt, der Wahrheit stetig Folge zu leisten[8]).

Eben dieser Satz läßt aber auch erkennen, daß die Frage, an die er sich anschließt, einen andern Ton hat, als die von 3, 1[9]). Dort, wo sich der Apostel gegen seine Leser kehrte, um ihren Unverstand ihnen vorzuhalten, den er sich nur aus einer Art von Bezauberung erklären kann, war eine Frage des Befremdens an ihrem Orte. Nicht so hier am Schlusse der durch ihren Unverstand vernothwendigten Gegenrede, wo er auf den richtigen Christenlauf zurückblickt, in welchem sie plötzlich stille gestanden. Hier ist die erinnernde Frage am Orte, welche sie darauf aufmerksam macht, daß sie Fremden zum Opfer geworden sind. Nicht

---

[1]) auch bei Chrysost. z. 1 Thess. 1, 5 nicht. [2]) so z. B. Usteri, Meyer, Wieseler, Bisping, Ellicott. [3]) so z. B. Winer. [4]) so Ewald. [5]) so Bengel, de Wette u. A. [6]) so Schott. [7]) vgl. z. B. 1 Petr. 1, 10; Weish. Sal. 16, 2. [8]) vgl. I. S. 178. [9]) gegen Meyer, Wieseler u. A.

über der Verfolgung desjenigen Wegs, auf welchem sie sich als von Gott Berufene befanden, sind sie dahin gekommen, wo sie jetzt stehen; sondern ein fremder Wille, welchem sie eine demnach wahrlich nicht von Gott herrührende Folgsamkeit leisteten, hat sie an der Fortsetzung desselben verhindert und zum Stillstande gebracht. Sie hätten ihnen eben nicht Raum geben sollen, so wäre ihnen nicht nach dem Sprüchworte geschehen, daß ein wenig Sauerteig einen ganzen Teig sauer macht. Dies Sprüchwort, dessen ζυμοῖ hier wie 1 Kor. 5, 6 mit δολοῖ vertauscht worden ist, weil man meinte, es würde wie Matth. 13, 33 ein Säuern im guten Sinne bedeuten, kann sich in seinem Zusammenhange mit dem, was vorhergeht, nicht auf die Wirkung fremder und falscher Lehre beziehen[1]), die damit als ein Weniges, aber für das Ganze Verderbliches bezeichnet würde, sondern ähnlich wie 1 Kor. 5, 6 nur auf den Einfluß, welchen wenige einer christlichen Gemeinde fremdartige Menschen, wenn man sie zuläßt, auf das Ganze derselben unvermeidlich ausüben. An sich ist freilich die Zahl der Irrlehrer gleichgültig, aber nicht hier, wo die Gemeinden an den guten Stand erinnert werden, in welchem sie sich befunden haben, bis sie diesen, ihrer eigenen Geistesart ungleichen Menschen Eingang und Einfluß gewährten. In diesem Falle kommt die geringe Zahl derselben im Gegensatze zum gesammten Gemeindebestande um des willen in Betracht, weil sie mit dem andern Umstande zusammenhängt, daß sie, wie der Sauerteig in den Teig, von außen in die Gemeinden hineingekommen sind. Denn nicht darum handelt es sich, ob sich die Irrlehre wenig oder viel verbreitet hatte[2]), sondern daß die Gemeinden der Teig und die Verführer der Sauerteig sind. So unterscheidet der Apostel die ersteren von den letzteren und lehrt sie so sich von ihnen unterscheiden, um sie von ihnen zu trennen.

Daher versieht er sich auch mit einer Zuversicht, die ἐν κυρίῳ als eine christlich gemeinte bezeichnet[3]), eines so ganz Andern zu ihnen, als was jene betreffen werde. Und zwar sagt er nicht

---

[1]) so unter den Neueren Meyer. [2]) so z. B. Wieseler. [3]) vgl. I. S. 349 gegen Winer, Usteri.

von einer Wirkung, die er von seinem Briefe verhoffe, sondern daß sie selbst, wenn sie ihn lesen, keines andern Sinnes sein werden, als der Wahrheit Folge zu leisten. *Οὐδὲν ἄλλο* kann sich nämlich nicht auf den Inhalt des Briefs überhaupt beziehen, welcher ausdrücklich bezeichnet sein müßte, sondern nur auf Nächstvorhergegangenes; dann aber freilich nicht auf V. 8 und 9, welche nichts bieten, was Gegenstand und Inhalt des verhofften *φρονεῖν* sein könnte[1]), und welche dem in V. 7 enthaltenen Hauptgedanken nur untergeordnet sind, wohl aber auf jenes *πείθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ*, welches so lange von ihnen hatte gerühmt werden können, bis sie sich von denen haben verwirren lassen, die ihnen hinderlich in den Weg traten, und die hiefür das entsprechende Urtheil, nämlich was Gott hiefür thatsächlich über sie verhängt, zu tragen bekommen werden[2]). Daß bei dem Singularis *ὁ ταράσσων ὑμᾶς* nicht an eine bestimmte Einzelperson zu denken ist[3]), erhellt sowohl aus der sonst pluralischen Bezeichnung der Verführer[4]), als auch aus dem beigefügten *ὅστις ἂν ᾖ*, welches ja nicht so gemeint sein kann, als wüßte er nicht, wer es ist, sondern welches den Singularis verallgemeinert und den Ausspruch *βαστάσει τὸ κρῖμα* über jeden ohne Unterschied erstreckt, der sie verwirrt. Dasselbe *ὅστις ἂν ᾖ* erstreckt aber diesen Ausspruch über diejenigen hinaus, welche augenblicklich die Verwirrung anrichteten, und macht ihn für jeden gültig, der sich solches zu Schulden kommen lassen möchte, woraus sich auch die Wahl des Singularis *ὁ ταράσσων* erklärt[5]). Um so weniger erscheint die Meinung veranlaßt, daß diejenigen, gegen welche Paulus zur Zeit angeht, bedeutendere Personen waren[6]). Nur das sieht man, daß ihm Niemand zu hoch gestellt war in der Kirche, um ihm Gottes Gericht anzukündigen, wenn er sich solcher Verwirrung der von ihm gestifteten Gemeinden schuldig machte.

Wenn nun der Apostel im Verfolge dieser Reihe kurzathmiger und sprunghaft sich hinter einander andrängender Sätze mit *ἐγὼ δέ* fortfährt, so muß er von sich im Gegensatze zu jedem etwaigen

---

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. Röm. 13, 2 u. 2 Kön. 18, 14 LXX. [3]) so noch Olshausen, Ewald. [4]) 1, 7; 6, 12. [5]) vgl. Ellicott z. d. St. [6]) gegen de Wette.

Verwirrer der Gemeinden Etwas sagen[1]) und zwar, da er ἀδελφοί einfügt, den Lesern es sonderlich zu Gemüthe führen wollen. Gewöhnlich versteht man ihn so, als zeige er den Ungrund eines Vorgebens seiner Gegner, dem zufolge er selbst die Beschneidung anempfehlen sollte. Man weiß sich dieses seltsame Vorgeben nur etwa aus der Thatsache zu erklären, daß er den Timotheus, als er ihn zu seinem Gefährten wählte, die Beschneidung annehmen und Jude werden ließ[2]). Aber was er in jenem einzelnen Falle that, konnte doch kein κηρύσσειν περιτομήν genannt werden. Von seiner gemeindestiftenden Predigt aber, welche allein so heißen könnte, ist schlechterdings undenkbar, daß seine Gegner sie für eine Anpreisung der Beschneidung erklärt haben sollten. Um so undenkbarer ist dies, als die Verläumdung, nach dem Ausdrucke des Apostels zu urtheilen, dahin gelautet haben müßte, er predige sonst immer, daß man sich beschneiden lassen solle, und habe es nur in Galatien anders gehalten. Eine solche Verläumdung hätte aber einer andern Entgegnung bedurft, und in anderm Zusammenhange, sollte man denken, an einer viel frühern Stelle des Briefs müßte sie berührt sein. Warum antwortet der Apostel nicht mit einer thatsächlichen Widerlegung, wenn es sich um eine angebliche oder auch um eine mißdeutete Thatsache handelt, sondern begnügt sich mit einer nur mittelbaren Abweisung? Die Verläumdung, er predige anderwärts das Widerspiel dessen, was er den Galatern gepredigt habe und wofür er jetzt mit solchem Nachdrucke auftrat, wäre gewichtig genug gewesen, um anders, als so nebenbei beantwortet zu werden. Hier, wo er bedacht ist, die Sache seiner Leser von der Sache seiner Gegner zu trennen, scheint doch am wenigsten der rechte Ort dafür zu sein[3]).

Doch jene Erklärung stimmt ja gar nicht mit den Worten des Apostels. Nimmt man beide ἔτι zeitlich, so ergibt sich der unmögliche Gedanke, daß man aufgehört haben würde, ihn zu verfolgen, wenn er noch fortführe, Beschneidung zu predigen: ein Gedanke, welcher deshalb unmöglich ist, weil es in diesem

---

[1]) vgl. Winer, Usteri z. d. St. [2]) so z. B. Bengel, Rückert, de Wette, Wieseler. [3]) gegen de Wette.

Falle gar nicht dazu gekommen sein müßte, daß man ihn verfolgte, die Verfolgung also auch nicht aufgehört haben könnte[1]). Man faßt deshalb das zweite ἔτι wie Röm. 3, 7; 9, 19 in logischem Sinne. Allein dann würde nur gesagt sein, daß seine Predigt, wenn sie noch Beschneidungspredigt sei, keinen Grund und Anlaß gebe, ihn zu verfolgen, und nicht, daß er, wenn sie es wäre, nicht verfolgt werden würde. Letzteres aber müßte er sagen, wenn er, wie man meint, die Verfolgung, die er thatsächlich erleidet, zu einem Beweise gegen die Behauptung, daß er noch Beschneidung predige, verwendete. Aber auch das erste ἔτι unterliegt bei dieser Erklärung einer Schwierigkeit, von der man begreift, daß sie Veranlassung ward, es zu tilgen. Wenn nämlich der Apostel von seinem κηρύσσειν spricht, so kann man doch nur an sein apostolisches Predigen denken, da Nichts davon bekannt ist, daß er vor seiner Bekehrung eine ähnliche Lehrthätigkeit geübt habe, und ihm sein damaliger Aufenthalt unter Juden und in Jerusalem gar keine Gelegenheit oder Veranlassung geben konnte, die Beschneidung zum Gegenstande anpreisender Verkündigung zu machen[2]). Diese Schwierigkeit hebt sich, wenn man in Anbetracht der betonten Stelle, welche περιτομήν einnimmt, ἔτι dahin versteht, daß es nicht sein jetziges Predigen der Beschneidung als Fortsetzung eines früher von ihm selbst geübten bezeichnet, sondern die Zeit desselben einer frühern gegenüberstellt, wo solche Predigt überhaupt geschehen und an ihrem Orte gewesen ist[3]). Dann ist aber der Fall gesetzt, daß sein Predigen noch ist, was jenes frühere gewesen, nämlich eine Predigt der Beschneidung, und damit fällt jede Möglichkeit hinweg, die vermeintliche Verläumdung anders als in jener unmöglichen Allgemeinheit zu verstehen, daß sie des Apostels Predigt unter den Galatern als eine Ausnahme von seiner sonstigen Weise dargestellt habe.

Die gewöhnliche Erklärung verträgt sich also weder mit dem Vordersatze, den sie etwas so oder so Unmögliches sagen läßt, noch mit dem Nachsatze, welcher bei ihr entweder in einem logisch un=

---

[1]) gegen Ellicott z. d. St. [2]) gegen Meyer. [3]) vgl. Baumgarten=Crusius, de Wette.

möglichen Verhältnisse zum Vordersatze steht, oder einem Beweise dient, mit welchem hier Nichts bewiesen ist. Sonach kann aber der Vordersatz überhaupt nicht etwas enthalten, was der Apostel aus dem Munde seiner Gegner nimmt, nur um den Fall zu setzen, daß es so sei[1]); sondern er selbst muß diesen Fall setzen[2]), und darauf hin die Frage stellen, was dann noch für ein Grund nachbleibt, ihn zu verfolgen. Es bleibt keiner, indem damit sofort, wie das *ἄρα* des andern nebengeordneten Nachsatzes ausdrückt, das Kreuz Christi dessen entledigt ist, was es, wenn es gepredigt wird, zu einem Anstoße macht, über den man nicht hinwegkommt. Denn so ging es den Juden, von denen der Apostel verfolgt wurde: sie ertrugen es nicht, daß mit der Predigt von dem Kreuze, an welches sie Jesum gehängt haben, die alleinige Geltung des Glaubens an den Gekreuzigten gegeben und alles Andere, auch die Beschneidung, diese Grundordnung des Gesetzes, sammt allem an ihr Hangenden für das Verhältniß des Menschen zu Gott außer Geltung gesetzt sein sollte. Nun liegt aber zu Tage, nicht daß der Apostel wirklich verfolgt wird, um was es sich bei dieser so gestellten Frage nicht handelt, sondern daß seine Predigt das Widerspiel der als möglich gesetzten ist. Folglich betont der Apostel, daß diese Beschaffenheit seiner Predigt, keine Predigt der Beschneidung zu sein, den einzigen Grund bildet, warum er Verfolgung erleidet. So wie, sagt er, meine Predigt noch Beschneidungspredigt ist, besteht kein Grund mehr, mich zu verfolgen, das Aergerniß des Kreuzes ist damit gehoben. Beide *ὅτι* sind nun in gleichem Sinne gemeint und nicht wie bei jener andern Erklärung in verschiedenem, indem die Meinung ist, daß man ferner keinen Grund mehr haben würde, ihn zu verfolgen, sobald seine Predigt von Jesu Christo das wäre, was sie nicht ist, Fortsetzung der Beschneidungspredigt in der Gegenwart; und nicht, daß er thatsächlich nicht mehr verfolgt werden würde, braucht der Apostel bei dieser Auffassung zu sagen, sondern nur, daß jeder Grund wegfiele, ihn zu verfolgen, indem es sich seinerseits nur

[1]) wie z. B. Plato apol. Socr. 25 B.; vgl. Stallbaum z. d. St. [2]) vgl. Holsten a. a. O. S. 60 ff.

darum handeln würde, keinen Anlaß zur Verfolgung zu geben. Sprachlich ist diese Auffassung ganz eben so möglich, wie die andere. Bei der andern wäre die regelmäßige Gestalt des Nachsatzes der Optativ[1]) oder auch das Imperfektum[2]) mit ἄν: statt dessen hätte der Apostel ganz so, wie es Joh. 8, 39 vorkommt, wenn anders dort εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε[3]), τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ἐποιεῖτε gelesen sein will, das mit dem gesetzten Falle Gegebene als ein unter dieser Voraussetzung Wirkliches gedacht. Aber auch wenn er den Fall von sich selbst aus setzte, konnte er dies mit dem Indikativ des Präsens thun[4]) und den Nachsatz in derselben Form folgen lassen, wie wenn der Vordersatz eine Aussage seiner Gegner enthielte. Es geht eben in solchem Sprachgebrauche der vierte hypothetische Fall in den ersten über[5]), wofür 3, 21 und 4, 15 als gleichartige Beispiele gelten können, nur daß dort von Vergangenem, hier von Gegenwärtigem die Rede ist[6]). Denn dieser Unterschied findet Statt, und nicht muß man die mechanische Unterscheidung von εἰ mit dem Indikativ des Präsens und mit dem Indikativ der Nebentempora in Anwendung bringen wollen.

Jetzt wird auch klar, was es für ein Gegensatz zu den Verwirrern der Gemeinden ist, in welchen sich der Apostel mit ἐγὼ δέ stellt. Wenn die Leser das Treiben jener mit seinem Thun vergleichen, werden sie dann nicht lieber ihm trauen und zu ihm halten, welcher eher Verfolgung leidet, als daß er das Kreuz Christi durch Predigt der Beschneidung unanstößig macht, und jene ihrem Gerichte überlassen, welches sie sich dadurch verdienen, daß sie zum Schaden der von ihnen beunruhigten Gemeinden das Gegentheil thun[7])? Ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς, ruft er aus, in einen Wunsch ausbrechend, dessen Erfüllung diese Verstörer der Gemeinden unschädlich machen würde. Ἀποκόψονται im Sinne eines passivischen Futurums, was in den neutestamentlichen Schriften ohne Beispiel wäre, und in der Bedeutung des hebräischen נִכְרַת zu nehmen, sei es daß Ausrottung durch Gottes

[1]) vgl. z. B. Plato Phaedon 70 C. [2]) so Xenoph. Hiero I, 9. [3]) vgl. Luc. 17, 6. [4]) vgl. z. B. Xenoph. anab. 7, 6, 15; vgl. auch 5, 6, 12. [5]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 195. [6]) vgl. Marc. 9, 42 mit 14, 21. [7]) vgl. 6, 12.

Strafgericht[1]) oder Ausschließung aus der Kirche[2]) oder irgend welche Unschädlichmachung gemeint wäre[3]), oder den Wunsch, daß sie von den Lesern sich abscheiden möchten[4]), was ein ἀφ' ὑμῶν erfordern würde, oder gar, daß sie Buße thun möchten, ausgedrückt zu finden[5]), dies alles kann uns nicht zu Sinne kommen, da ἀποκόπτεσθαι die sichere Bedeutung hat „sich verschneiden". Der hienach verstandene Wunsch ist aber weder sarkastisch[6]), noch derb witzig[7]), sondern ganz ernstlich gemeint, obwohl natürlich keiner Erfüllung gewärtig. Es wäre ein Glück, sagt der Apostel, wenn die Prediger der Beschneidung dazu, wie das καί andeutet, fortschritten, vor lauter Verlangen nach äußerlicher Heiligkeit sich zu verschneiden: ihre Verkehrtheit, welche jetzt dadurch gefährlich wird, daß sie sich auf das geoffenbarte Gesetz berufen können, würde damit eine Gestalt annehmen, in welcher sie ungefährlich wäre und christliche Gemeinden nicht mehr aus ihrem guten Frieden aufschreckte. Denn als Störer des Friedensstandes einer berechtigten Ordnung nennt er sie ἀναστατοῦντας[8]), wie man aus dem seinen Wunsch begründenden Satze ersieht, dessen γάρ keineswegs einen ethischen Theil des Briefs, welcher nun folgte, an den bisherigen dogmatischen Hauptheil nur wie zufällig anknüpft[9]). In den Zuruf an die Leser, daß sie, die von jenen Menschen Aufgestörten, um ihren Friedensstand Gebrachten, dazu berufen worden sind, frei zu sein, läßt der Apostel diesen Abschnitt ausgehen, und wiederholt damit den allgemeiner gefaßten Satz, welcher dem vorigen Abschnitte vorausgegangen ist, τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν, nunmehr als Aussage dessen, was den Lesern sonderlich widerfahren ist, um damit seinen Wunsch ὄφελον καὶ ἀποκόψονται zu begründen. Doch thut er dies nicht, ohne gleich anzufügen, welche einzige Bedingung der Freiheit, zu welcher sie berufen worden sind, anhafte. Wenn sie diese Bedingung einhalten, so ist ihr Freiheitsstand ein berechtigter, und wer sie aus demselben durch die Zumuthung aufstört, sich einer ihm fremden

[1]) so zuletzt noch Wieseler. [2]) so Windischmann. [3]) so Baumgarten-Crusius. [4]) so Ellicott nach Bretschneider. [5]) so Jatho. [6]) gegen de Wette, Bisping. [7]) gegen Meyer. [8]) vgl. Akt. 17, 6; 21, 38. [9]) gegen Wieseler.

Heilsbedingung zu unterwerfen, der versündigt sich an ihnen auf eine Weise, daß zu wünschen wäre, er überböte sich selbst bis zu einem Grade der Thorheit, welcher ihn unschädlich machte. Erst mit der Benennung dieser einen ihrem Freiheitsstande anhaftenden Bedingung, welche er im Folgenden ausführen wird, nicht um ihn einzuschränken, sondern um ihn wider jene Zumuthung aufrecht zu erhalten, verläßt er den Abschnitt, in welchem er die Leser von ihren Verführern in der Art geschieden und abgetrennt hat, daß er ihnen erstlich zum Bewußtsein brachte, ein von außen an sie gekommenes Hemmniß habe sie in der Fortsetzung ihres wohl begonnenen Christenlaufs unterbrochen, daß er ihnen zweitens zu erkennen gab, er versehe sich von ihnen mit Zuversicht derjenigen Sinnesweise, welche er vordem an ihnen gekannt hat, womit dann ihr Geschick von dem ihrer Verstörer geschieden sein wird, daß er ihnen drittens zu Gemüthe führte, welche Bürgschaft sie an seiner Verfolgung für den sittlichen Ernst haben, aus welchem seine die Forderung der Beschneidung ausschließende Predigt stammt, und daß er ihnen viertens den sittlichen Ernst der Freiheit vor Augen stellte, um welche sie Namens einer nur leider nicht zur vollen Offenbarung ihrer Thorheit fortschreitenden äußerlichen Heiligkeit gebracht werden sollen.

Einschärfung der einzigen Bedingung, mit welcher sie die christliche Freiheit verstehen sollen. 5, 13—15.

Μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί gehört also noch dem vorigen Abschnitte an, zugleich aber bildet es dadurch, daß nicht blos eine Belehrung, sondern mit *μή* eine Ermahnung gegeben ist, den Uebergang zu einem neuen, in welchem der Apostel die Bedingung einschärft, mit welcher die Freiheit, zu der sie berufen worden sind, verstanden sein will. Die elliptische Gestalt des Satzes vergleicht sich nicht mit der im griechischen Sprachgebrauche häufigen Verschweigung des Verbums hinter *μή*[1]), indem im vorliegenden Falle nicht ein Objekt abgewehrt wird, sondern eine Art und Weise, dasselbe zum Objekte eigenen Verhaltens zu machen. Es ist einer der vielen Fälle, in welchen Paulus einen Satztheil, welcher für das Verständniß entbehrlich ist, unausgesprochen läßt: zu vervollständigen wäre der Satz wohl am einfachsten durch *ἔχετε*[2]). Sie sollen, sagt der Apostel, die Freiheit, zu welcher

---

[1]) gegen Meyer. [2]) vgl. Weish. Sal. 5, 3.

sie berufen worden, nicht in der Art zum Gegenstande ihres Verhaltens haben, daß sie ihrer angebornen Natur zum Stützpunkte für die Verwirklichung ihrer sündhaften Triebe diente. Diesem so allgemein gefaßten Verbote tritt nun aber mit den Worten *ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις* — denn *τῇ ἀγάπῃ τοῦ πνεύματος* ist zu schwach bezeugt — ein nur das Verhalten gegen Menschen und zwar näher gegen die Mitchristen betreffendes Gebot gegenüber. Allerdings erklärt sich der Apostel selbst darüber, warum er gerade dieses Gebot einschärft, indem er fortfährt, *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ὑμῖν πεπλήρωται· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.* Denn dies dürfte die ursprüngliche Gestalt des sehr verschieden geschriebenen Satzes sein, dessen Verderbungen aus einer willkürlichen und absichtlichen Aenderung Marcion's herzuleiten[1]) um so unthunlicher erscheint, je unglaublicher es ist, daß ein von diesem Irrlehrer gebotener Text, wenn er von dem sonstigen so auffallend abwich, einen so weit greifenden Einfluß geübt haben sollte. Im Gegentheile wird der Umstand alle Beachtung verdienen, daß Tertullianus[2]) den obigen, bei Marcion vorgefundenen Text selbst für den Fall gelten läßt, wenn der Irrlehrer ihn dahin versteht, das Gesetz brauche nicht mehr erfüllt zu werden[3]). Die hieraus erwachsende Wahrscheinlichkeit, daß *ἐν ὑμῖν*, nicht aber *ἐν ἑνὶ λόγῳ*, und *πεπλήρωται*, nicht *πληροῦται*, ursprünglicher Text und auch *ἐν τῷ* spätere Einschiebung ist, läßt sich sowohl durch den Nachweis, wie von da aus die übrigen Lesarten entstanden sein können, als auch durch Aufzeigung des Einklangs, in welchem dieser Text mit dem Gedankenzusammenhange steht, befestigen, wenn nur erst das richtige Verständniß desselben gefunden ist.

Für letzteres ist der anscheinend unbedeutende Umstand von Gewicht, daß der Apostel nicht *πᾶς γὰρ ὁ νόμος* schreibt, sondern *ὁ γὰρ πᾶς νόμος.* Von dieser seltenen[4]) Stellung des *πᾶς* kann man nicht sowohl sagen, daß sie nachdrücklicher sei[5]), als vielmehr,

---

[1]) so Reiche a. a. O. II. S. 85. [2]) c. Marc. 5, 4. [3]) gegen Reiche. [4]) vgl. 1 Tim. 1, 16; Akt. 20, 18. [5]) so Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 105.

daß bei ihr der Nachdruck weder auf πᾶς, noch auf den Substantivbegriff fällt, sondern jenes mit diesem zusammen einen einheitlichen Begriff bildet[1]). Während πᾶς ὁ νόμος das Gesetz in seiner betonten Gesammtheit wäre, also im Gegensatze zu nur einem Theile desselben, ist ὁ πᾶς νόμος das Gesammtgesetz als Einheit im Gegensatze zu den Geboten, die es einzeln unter sich befaßt, ohne blos deren Summe zu sein[2]). Wenn nun als das einheitliche Gesammtgesetz „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", bezeichnet wird, so begreift also dies Gebot alle einzelnen Gesetzesforderungen unter sich, ist aber nicht blos deren Gesammtsumme[3]), sondern verhält sich zu ihnen, wie eine Einheit zu dem in sie aufgehenden Einzelnen. Unmöglich könnte es dagegen von dem mit ὁ πᾶς νόμος bezeichneten Gesammtgesetze heißen, es werde in dem Einen Worte „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" erfüllt. Am wenigsten, wenn die Meinung sein sollte, es komme darin zu höherer Vollkommenheit[4]), da ja jenes Wort selbst ein Bestandtheil des Gesetzes ist. Aber auch nicht, wenn man πληροῦσθαι, überdies sprachgebrauchwidrig, im Sinne vollständiger Beschlossenheit in Etwas nimmt[5]), da die mit ὁ πᾶς νόμος gemeinte Gesetzeseinheit die alle einzelnen Gebote unter sich beschließende selbst ist und also nicht in einem ihrer Bestandtheile vollständig beschlossen heißen kann. Läßt man endlich πληροῦν, wie immer in Verbindung mit solchem Objekte, die thatsächliche Verwirklichung des Geforderten bedeuten, so kann es wieder nicht wohl heißen, das einheitliche Gesammtgesetz werde in dem Einen Worte von der Nächstenliebe, nämlich mit dessen Verwirklichung erfüllt, weil dieses Wort selbst nichts Anderes ist, als der Ausdruck der alle einzelnen Gebote unter sich befassenden Gesetzeseinheit. Der Fall ist anders, als Röm. 13, 8 f., wo der Apostel sagt, das ganze übrige Gesetz habe erfüllt, wer das Gebot der Nächstenliebe erfülle, indem dort die Meinung ist, daß sich alle übrigen Einzelgebote in jenem einen zu einer Einheit zusammenschließen.

---

[1]) vgl. Rost griech. Gramm. S. 438. [2]) vgl. z. B. Isokr. paneg. 83. [3]) gegen Wieseler S. 457. [4]) so Grotius. [5]) so z. B. Winer, Usteri, Olshausen, Reiche a. a. O.

Aber eben dadurch, daß man sich an jene Stelle erinnerte, ohne ihre Verschiedenheit von der vorliegenden wahrzunehmen, kam man dazu, sie nach ihr zu ändern, und nicht nur das einführende ἐν τῷ von dort herüberzunehmen, sondern auch statt ἐν ὑμῖν oder neben diesem ἐν ἑνὶ λόγῳ zu schreiben. Unabhängig hievon ist die Umsetzung des πεπλήρωται in πληροῦται, da sich mit der irrigen Auffassung der Stelle beides vertrug. Letzteres zu schreiben, war man leichter veranlaßt, wenn man ἐν ὑμῖν beibehielt, indem es scheinen mochte, als könne man zwar von dem, welcher lieb hat, aussagen, er habe das Gesetz erfüllt[1]), nicht aber von denen, welche dazu ermahnt werden, das Gesetz sei in und mit diesem einen Gebote der Nächstenliebe in ihnen erfüllt: wie sich denn in denjenigen Handschriften, welche πεπλήρωται bieten, ἐν ὑμῖν nicht findet. Man kam aber mit beidem, mit der Weglassung des ἐν ὑμῖν und mit der Umsetzung des πεπλήρωται in πληροῦται, gleich weit ab von dem Gedanken, welchen der Zusammenhang fordert. Nichts weiter hatte man nun, als eine Grundangabe, warum die Leser sich unter einander lieben sollten. Aber die Liebe setzt der Apostel voraus, wenn er ermahnt, διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις: was er fordert, ist Bethätigung derselben; mittelst[2]) ihrer, der schon vorhandenen — denn als vorhanden bezeichnet sie der Artikel[3]) —, sollen sie sich unter einander dienstlich sein. Diese Ermahnung zu begründen, taugt nicht eine Grundangabe, warum sie sich lieben sollen, wohl aber die Erinnerung, daß sie an der Liebe, welche sie erzeigen sollen, nichts Geringeres, als die in ihnen vorhandene Erfüllung des einheitlichen Gesammtgesetzes haben. Wie der Apostel Röm. 5, 5 sagt, in den Herzen der Gläubigen sei die Liebe zu Gott[4]) durch heiligen Geist, den ihnen gegebenen, ausgegossen, Gleiches sagt er hier in Betreff der Nächstenliebe. Sie ist in und mit dem Glauben, welcher ja durch Liebe wirksamer Glaube ist, in ihnen geschaffen, so daß sie im Stande sind, das zu thun, was er fordert. Wenn sie aber, fährt der Apostel fort, vielmehr sich beißen

---

[1]) wie Röm. 13, 8. [2]) vgl. Hebr. 11, 33. [3]) vgl. Meyer z. Röm. 4, 20.
[4]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 525.

und fressen, mögen sie zusehen, daß sie nicht von einander aufgezehrt werden: womit nicht gesagt ist, daß sie sich wohl gar einander zu Grunde richten werden, gleich als ob das Passivum ἀναλίσκεσθαι nur eine Steigerung des Aktivums κατεσθίειν wäre[1]), sondern daß sie über dem, was sie einander feindselig anthun, Gefahr laufen, durch einander um das zu kommen, was sie sind, also ihres Christenstands verlustig zu gehen. Auch diese Warnung, wenn wir sie anders richtig so verstanden haben, schließt sich nur unbequem an, wenn der vorhergegangene Satz die Gewarnten lediglich daran erinnert, daß Erfüllung des Gebots der Nächstenliebe Erfüllung des ganzen Gesetzes ist; wogegen der Aussage, daß in ihnen das in der Forderung der Nächstenliebe einheitlich beschlossene Gesetz erfüllt ist, die Warnung vor dem Verluste des hierin ausgesagten Christenstandes angemessen gegenübertritt.

Die Frage, welche man aufgeworfen hat, wie der Apostel vom ganzen Gesetze sagen könne, es sei durch die Nächstenliebe erfüllt, und welche sich uns nun für die vorliegende Stelle in die andere umsetzt, mit welchem Rechte er die Forderung der Nächstenliebe als das einheitliche Ganze des Gesetzes bezeichne, hat man dahin beantwortet, von seinem hohen Standpunkte aus sei ihm alles, was nicht mit dem Liebesgebote zusammenhing, so gänzlich zurückgetreten, daß es gar nicht mehr als ein noch besonders zu Erfüllendes in Betracht kam; daß er aber nur das Gebot der Nächstenliebe aufführe, erkläre sich aus dem Zusammenhange, der ihm nur hiezu Veranlassung gab, um so leichter, als sich von selbst verstand, daß er das Gebot der Gottesliebe nicht ausgeschlossen haben wollte[2]). Allein die Berufung auf den Zusammenhang dient deshalb zu Nichts, weil sie nur an jene andere, weniger beachtete Frage erinnert, wie es denn kommt, daß der Apostel dem so allgemein gefaßten Verbote μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί ein so viel enger umschriebenes Gebot, wie διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις ist, mit ἀλλά gegenübergestellt. Auch hilft es Nichts, auf die Selbstverständlichkeit des Gebotes, Gott zu lieben, sich zu berufen, weil es sich nicht darum handelt, welches

---

[1]) gegen Winer, Rückert, Usteri u. A. [2]) so Meyer.

Gebot der Apostel einzuschärfen für nöthig achtete, sondern worin er die Einheit des göttlichen Gesetzes ausgedrückt fand. Aus diesem Grunde erscheint auch die Auskunft nichtig, daß man sagt, ὁ πᾶς νόμος umfasse nur alle Gebote der zweiten Tafel, nicht auch die auf das Verhalten gegen Gott bezüglichen, noch die Ceremonial- und Ritualgebote[1]). Die zweite Tafel ist eben nur ein Theil des Gesetzes, also nicht ὁ πᾶς νόμος, abgesehen davon, daß dieser Ausdruck, wie wir gesehen haben, das Gesetz als einheitliches Ganzes bezeichnet und nicht als Summe aller einzelnen, geschweige eines Theils der einzelnen Gebote. Richtiger wird man sagen, das Gesetz komme hier nur in so fern in Betracht, als es im Glauben nicht schon erfüllt ist. Von ihm unterscheidet aber der Apostel überall[2]), wie noch kurz zuvor in den Worten πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, die Liebe aus dem Grunde nur als Nächstenliebe, weil sich die Liebe zu Gott allerdings da von selbst versteht, wo man an den Vater Jesu Christi glaubt, und weil es die Nächstenliebe ist, in der sie sich offenbart. Für den Gläubigen besteht also die Forderung des Gesetzes in dem Gebote der Nächstenliebe, und auch dessen Verwirklichung ist schon in ihm vorhanden, so daß er nur die von Gott in ihm gewirkte Liebe zu erzeigen hat. Daß aber der Apostel nur die in gegenseitigem Dienen bestehende Erzeigung dieser Liebe als den rechten Gebrauch der christlichen Freiheit bezeichnet, hat seinen Grund in dem Umstande, daß es in den galatischen Gemeinden gerade hieran fehlte. Denn daß er sich jetzt an solche wende, welche sich von seinen Widersachern nicht in das Joch der Gesetzesknechtschaft fangen ließen, dafür aber in den andern Fehler geriethen, die Christenfreiheit zu fleischlicher Zuchtlosigkeit zu mißbrauchen[3]), ist eine leere Erfindung, deren Grundlosigkeit schon daraus erhellt, daß er nicht gegen fleischliche Zuchtlosigkeit überhaupt eifert, sondern nur gegen thatsächliche Verläugnungen der Nächstenliebe. Man erklärt sich dies aus der Nothwendigkeit, in der er sich befand, die

---

[1]) so Wieseler. [2]) vgl. z. B. 2 Theff. 1, 3; Kol. 1, 4; Eph. 1, 15; 1 Kor. 13; anders 1 Theff. 1, 3. [3]) so z. B. de Wette, Bisping, Wieseler, Ewald.

Hoffart der freieren paulinischen Christen gegen die judaistisch gesinnten zu dämpfen[1]). Aber wo wäre hievon Etwas wahrzunehmen? Gegenseitige Gehässigkeiten der bisher überhaupt Angeredeten sind es, denen er steuert, ohne daß irgend eine besondere Veranlassung derselben, welche in einem die Gemeinden innerlich spaltenden Zwiste gelegen hätte, auch nur angedeutet wäre: wie er denn auch bisher der Geneigtheit, jüdischer Gesetzlichkeit anheimzufallen, als einer in den Gemeinden überhaupt, und nicht blos bei einem größern oder größten Theile ihrer Glieder vorhandenen entgegen getreten ist. Gerade im Hinblicke auf diese Geneigtheit macht er seine Leser darauf aufmerksam, daß sie sich Versündigungen zu Schulden kommen lassen, welche gegen die wesentliche Forderung des Gesetzes streiten, und welche um so weniger bei ihnen vorkommen sollten, als diese wesentliche Forderung des Gesetzes in ihnen ohne ihr Zuthun erfüllt ist, so daß sie das, was sie geworden, die Liebe, welche in ihnen gewirkt ist, nur zu bethätigen brauchten.

Belehrung über die Unabhängigkeit der Erfüllung dieser Bedingung vom Gesetze. 5, 16—25.

An dies Letztere, wie es mit der von uns für richtig erkannten Textesgestalt des 14. Verses gegeben ist, schließt sich nun hinwieder das Folgende an und steht damit in einer Uebereinstimmung, welche es bei der sonstigen Lesung und Auffassung jenes Verses unmöglich macht, dem überleitenden λέγω δέ gerecht zu werden. Daher wird denn auch dieser Uebergang auf die mannigfaltigste Weise mißdeutet, von den Einen, als folge eine Begründung vorausgegangener Ermahnung[2]), wie wenn es λέγω γάρ hieße, von Anderen, als gehe der Apostel zu etwas Neuem über, das er mit λέγω δέ zur Beachtung empfiehlt[3]), was gegen die Natur dieser Formel ist[4]). Diejenigen aber, welche sie in ihrer Bedeutung belassen, gehen über das ἀλλά des 13. Verses zurück, um in μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί dasjenige zu finden, was im Nachfolgenden erläutert wird[5]), etwa so, daß jetzt als nähere Bestimmung der in der christlichen Sitt-

---

[1]) so namentlich de Wette. [2]) so z. B. Olshausen. [3]) so z. B. Baumgarten-Crusius, de Wette, Ewald, Jatho. [4]) vgl. z. 3, 17; 4, 1. [5]) so z. B. Schott, Rückert, Wieseler, Bisping.

lichkeit wirkenden Lebenskraft das Wandeln im Geiste benannt werde[1]). Hierdurch wird nicht nur die Warnung des 15. Verses zu einer nicht weiter zu rechtfertigenden Abschweifung[2]), sondern es kehrt auch die Schwierigkeit in verstärktem Maße wieder, welche der Umstand bereitet, daß das Gebot des 13. Verses so viel enger gefaßt ist, als das Verbot, welchem es mit ἀλλά gegenübersteht, indem hiedurch alles zwischen diesem Verbote und dem λέγω δέ Befindliche als eine Störung des Gedankenfortschritts erscheint. Man fragt sich vergeblich, warum der Apostel das Gebot nicht eben so allgemein gefaßt hat, als das Verbot, um dann zu erläutern, daß des erstern Erfüllung nichts Anderes sei, als πνεύματι περιπατεῖν. Dies ist aber um so schlimmer, als er nach Beendigung der mit λέγω δέ angekündigten Erläuterung, welche bis V. 25 reicht, wieder zu derselben Ermahnung zurückkehrt, die er mit ἀλλά jenem Verbote gegenübergestellt hat. Er muß also, was ja ohnehin das allein Natürliche ist, eine Erläuterung des hinter ἀλλά Folgenden, und nicht des ihm Vorausgehenden geben wollen: andern Falls würde er nach μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί fortgefahren haben, ἀλλά πνεύματι περιπατεῖτε, wozu aber wieder nicht paßte, daß er hieran nicht ein Verbot anschließt, des Fleisches Begehren nicht zu erfüllen, sondern eine Verheißung, daß sie es alsdann nicht erfüllen werden. Denn οὐ μὴ τελέσητε imperativisch zu fassen[3]), hat nicht nur den neutestamentlichen Sprachgebrauch gegen sich[4]), in welchem οὐ μή mit dem Konjunktive des Aoristus immer futurisch gemeint ist[5]), sondern auch die nachfolgende Begründung, welche nur zu einem Aussagesatze paßt.

Wie sollte aber diese Verheißung, welche nun mit dem Imperativsatze πνεύματι περιπατεῖτε nur gleich als mit einem hypothetischen Vordersatze eingeleitet erscheint[6]), der Ermahnung διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις zur Erläuterung dienen, wenn letztere durch V. 14 nicht anders begründet wäre, als daß Erfüllung des Gebots der Nächstenliebe Erfüllung des gesammten Gesetzes sei?

---

[1]) so Hilgenfeld. [2]) so bei Rückert. [3]) so z. B. Usteri, Baumgarten-Crusius. [4]) vgl. namentlich Luc. 6, 37. [5]) vgl. d. Verzeichniß v. Stellen bei Winer Gramm. S. 449. [6]) vgl. z. B. Eph. 5, 14; Jac. 4, 7; Joh. 2, 19.

Die so begründete Ermahnung bedürfte keiner Erläuterung, und wie ihr das mit λέγω δέ Eingeführte zur Erläuterung dienen sollte, wäre nicht abzusehen, nicht zu gedenken, daß dann immer doch V. 15 eine störende Abschweifung bleibt. Anders stellt es sich, wenn jene Ermahnung einerseits durch die Hinweisung auf die in den Lesern vermöge ihres Christenstands bereits vorhandene Erfüllung des auf Nächstenliebe gerichteten Gesammtgesetzes, und andererseits durch die Warnung vor einer Vernichtung ihres Christenstandes, zu der ihnen das Widerspiel des δουλεύειν ἀλλήλοις, das δάκνειν καὶ κατεσθίειν ἀλλήλους, gereichen möchte, also durch V. 14 in der von uns richtig befundenen Textesgestalt und nicht ohne den gegensätzlich damit zusammengehörenden V. 15 begründet ist. Diese mit dem Satze ὑμεῖς ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε innerlich zusammenhängende Begründung — denn die Erfülltheit des Gesetzes in ihnen, um welche sie sich nur wieder bringen können, macht ja ihren Freiheitsstand aus — bedurfte allerdings einer Erläuterung, und erhält dieselbe nicht blos durch das zunächst Folgende, sondern durch die ganze Gedankenreihe, welche sich in V. 16—25 zwischenstellt, ehe die Ermahnung διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις wieder aufgenommen wird. Auf einer Erkenntniß dieses Zusammenhangs dürfte die Lesart τῇ ἀγάπῃ τοῦ πνεύματος anstatt διὰ τῆς ἀγάπης beruhen, welche aber zu geringe Beglaubigung für sich und die Befremdlichkeit des Ausdrucks zu sehr gegen sich hat, um für etwas Anderes, als für eine in den Text gekommene Glosse zu gelten.

Also in wie fern sich die Ermahnung, durch die Liebe einander zu dienen, auf die Thatsache stützen konnte, daß in den hiezu Ermahnten die Erfüllung des im Gebote der Nächstenliebe einheitlichen Gesammtgesetzes vorhanden ist, will der Apostel im Folgenden ausführen, wo er dann nothwendig einen allgemeinen Gedanken bringen muß, da es sich um die wesentliche Eigenthümlichkeit der christlichen Sittlichkeit überhaupt handelt. Dies ist aber dann eben deshalb ein Gedanke, welcher mit dem bisherigen Inhalte des Briefs, mit der Erörterung des Verhältnisses des Christen zum Gesetze, in augenfälligem Zusammenhange steht. Gleich im ersten Satze ist der auszuführende Gedanke in so fern

nach seiner verneinenden Seite enthalten, als er besagt, daß die Leser, um nicht zu vollbringen, was des Fleisches Begehren ist, nichts Anderes nöthig haben, als daß sie ihren Wandel durch Geist bestimmt sein lassen. Denn daß der Dativ πνεύματι weder die Bahn bezeichnet, mittelst welcher[1]), noch die Norm, nach welcher[2]) zu wandeln ist, geschweige daß es ein dativus commodi wäre[3]), erhellt aus dem nachher damit abwechselnden ἄγεσθαι πνεύματι, so wie aus V. 25, wo dieser Dativ in der Verbindung πνεύματι στοιχεῖν eben so gemeint sein muß, wie in der Verbindung πνεύματι ζῆν[4]): ist dieses „kraft Geistes im Leben stehn", so ist jenes und also auch πνεύματι περιπατεῖν „kraft Geistes wandeln"[5]). Πνεῦμα wie σάρξ steht ohne Artikel, während im folgenden Verse beide den Artikel haben, so daß das Stehen oder Fehlen desselben bei beiden Wörtern den gleichen Grund haben muß. Damit fällt aber der Unterschied, den man für πνεῦμα meinte annehmen zu dürfen, daß es ohne Artikel den Geist als normgebendes inneres Princip, mit dem Artikel den objektiv wirklichen, heiligen Geist bezeichne[6]). Der Unterschied ist kein anderer, als der überall stattfindet, wenn der Artikel fehlt oder steht[7]). Fehlt er, so ist Etwas als ein so und so Beschaffenes angesehen; sobald aber ein so und so Beschaffenes vielmehr hinsichtlich der Wirklichkeit seines Daseins in Betracht kommt, so steht er. Weil der Geist Geist ist, so sollen wir ihn das Bestimmende unsers Wandelns sein lassen, und weil das Fleisch Fleisch ist, so ist sein Begehren ein von uns nicht zu vollbringendes. Ist aber Fleisch die angeborne Natur in ihrer sündhaften Beschaffenheit, so bildet Geist als nicht mit ihr Ueberkommenes den Gegensatz dazu. Wie nun Geist, wo es sich um das geschöpfliche Dasein handelt, dasjenige ist, was unser Dasein zu einem Lebensstande macht, so ist er hier, wo es sich um die sittliche Beschaffenheit handelt, dasjenige, was uns sittlich gut macht. Beide Male ist er an sich außerhalb dessen und unabhängig von dem, was wir geschöpflicher

---

[1]) so Wieseler. [2]) so z. B. Flatt, Usteri, Meyer. [3]) so Fritzsche z. Röm. 4, 12. [4]) gegen Meyer. [5]) vgl. Calvin z. d. St. u. Ellicott z. dieser St. u. z. 5, 25. [6]) so Harleß z. Eph. 2, 22. [7]) vgl. z. 3, 3.

oder sittlicher Weise an uns selbst vermöge unserer Herkunft von dem Erstgeschaffenen sind, also im letztern Falle nicht höhere Natur des Menschen[1]), sondern göttlicher Geist, welcher sich selbst als den wirkenden Grund des menschlichen oder, was hier in Betracht kommt, des sittlichen Einzellebens setzt. Es ist wesentlich dasselbe, ob es hier heißt πνεύματι περιπατεῖτε, oder anderwärts μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ[2]).

Die Begründung der in V. 16 gegebenen Versicherung liegt schon in dem Satze ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, sofern das Begehren der angebornen Natur als ein wider den Geist angehendes in einem Wandel, welcher sich durch den Geist bestimmen läßt, keinen Raum finden kann. Der Apostel fügt aber auch noch die Kehrseite des Gedankens hinzu, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, wornach, was aus der angebornen Natur stammt, durch den Geist von vorn herein ausgeschlossen erscheint, um sagen zu können, was diese Gegenseitigkeit des Widerstreits von Fleisch und Geist für den zwischen beide gestellten Menschen auf sich hat. Denn um den Absichtssatz ist es im Folgenden zu thun. Wenn man dies verkannte, so schien die Verbindung des Satzes ταῦτα ἀλλήλοις ἀντίκειται mit dem vorhergehenden durch ein γάρ geschehen zu müssen, welches eben deshalb, nachdem es in den Text gekommen, dem reichlicher beglaubigten δέ mit Unrecht vorgezogen worden ist[3]), zum Theil, um dann den Satz als Parenthese zu fassen[4]). Der Apostel schreitet aber vielmehr dazu fort, den Zweck zu benennen, worauf es mit dem bereits ausgesagten, jetzt nur ins Kurze gefaßten Widerstreite von Fleisch und Geist abgesehen ist. Denn nicht was Fleisch und Geist mit ihrem Widerstreite wollen, sagt er, in welchem Falle ja freilich statt eines beabsichtigten Zwecks vielmehr eine Folge ihres gegenseitigen Widerstreitens benannt sein müßte, weshalb denn ἵνα wirklich in diesem Sinne gefaßt worden ist[5]). Den Zweck benennt er, zu welchem es sich so verhält, daß die beiden inner dem Menschen einander entgegenstehen. Es wird dadurch ausgeschlossen, daß sein Thun

---

[1]) gegen Rückert, de Wette u. A. [2]) Eph. 4, 30. [3]) so Lachmann, Meyer, Wieseler. [4]) so Rückert, Schott. [5]) so Usteri, de Wette, Bisping.

ein Thun von Eigengewolltem sei. Nur dies nämlich besagen die Worte *ἵνα μὴ ἃ ἂν θέλητε ταῦτα ποιῆτε*, und nicht kommt die sittliche Natur des Gewollten in Betracht, weder so, daß es hieße, wir sollen nicht dazu gelangen, das Gute zu thun, das wir als Christen thun wollen[1]), noch so, daß es hieße, wir sollen uns gehindert sehen, das Böse zu thun, das wir von Natur zu thun gewillt wären[2]), noch endlich so, daß es hieße, wir sollen es weder zu jenem, noch zu diesem bringen[3]). Denn auch die letztgenannte Auffassung, welche sich mit dem Wortlaute allein vertrüge, da sonst die sittliche Beschaffenheit des gemeinten Wollens ausdrücklich bezeichnet sein müßte, scheitert an der Unmöglichkeit des dabei sich ergebenden Gedankens. Denn da es sich vernünftiger Weise nicht um einen Zweck handeln kann, welchen Geist und Fleisch verfolgen, ohne ihn zu erreichen[4]), so stände ja die handgreifliche Wirklichkeit mit dem benannten Zwecke in Widerspruch, da der Mensch Böses thut, obgleich der Geist, und der Christ Gutes thut, obgleich das Fleisch dem widerstreitet. Dazu kommt, daß doch auch der Wortlaut eine andere Fassung fordert. Denn *ταῦτα* hinter *ἃ ἂν θέλητε* betont das Objekt des *θέλειν* in einer Weise, daß die Meinung nicht sein kann, es solle überhaupt zu keinerlei Thun, sondern nur, es solle zu keinem Thun kommen, welches ein Thun des im einzelnen Falle Gewollten ist[5]). Dann wird es aber auch nicht auf dessen sittliche Beschaffenheit, sondern lediglich darauf ankommen, daß es ein Eigengewolltes ist, wie *ἃ ἂν θέλητε* mit voller Betonung des eigenthümlichen Begriffs von *θέλειν*, und nicht, als heiße es hier „wünschen, gerne mögen"[6]), verstanden sein will. Nicht ein Thun kraft eigener Selbstbestimmung aus sich selbst soll des Christen Thun sein, und daß er sein Thun kein solches sein lasse, dazu dient der Widerstreit von Fleisch und Geist, in den er sich gestellt findet. Dies aber wiederum nicht in so fern, als, und deshalb, weil er sonst gar nicht dazu käme, irgend Etwas zu thun, sondern vielmehr, weil

---

[1]) so Luther, Calvin u. v. A. [2]) so z. B. Chrysostomus. [3]) so z. B. Bengel, Winer, Meyer, Wieseler. [4]) gegen Wieseler. [5]) vgl. Röm. 7, 15. [6]) so Baumgarten-Crusius, Ewald.

er in jenem Widerstreite nicht anders zur Ruhe kommt, als wenn er, und weil ihm verordnet ist, daß er seinen Wandel durch den Geist bestimmt sein läßt; was dann auch die rechte Weise ist, in der Freiheit zu stehen, zu welcher er berufen worden, und eins und dasselbe mit einem Verhalten, welches darauf beruht, daß das Gesetz in ihm erfüllt ist.

Hieraus erklärt sich der Fortschritt zum 18. Verse, welcher besagt, daß sich diejenigen, von welchen gilt, was im 16. gefordert war, unter keinem Gesetze befinden. Selbstverständlicher Maßen ist dies in Bezug auf das geoffenbarte Gesetz gesagt. Unter einem Gesetze sich befinden[1]) heißt aber nichts Anderes, als den Forderungen desselben untergeben sein, also nicht, seiner bedürfen[2]), und eben so wenig, es gegen sich haben[3]). Dem heilsgeschichtlichen Gesetze würden alle, welche der Gemeinde Gottes angehören, unterstellt sein, wenn nicht Christus gekommen wäre und der Glaube. So aber sind die Gläubigen, welche den Geist Christi empfangen haben, lediglich darauf angewiesen, sich von ihm bestimmen zu lassen, und nicht dem Gesetze unterstellt, um es so zu erfüllen, wie eine von außen an den Menschen kommende Forderung überhaupt erfüllt sein will. Denn wer den Geist Christi empfangen hat, in dem ist das Gesetz und zwar in seiner einheitlichen Gesammtheit erfüllt, und sein Verhalten wird ihm deshalb nicht mehr durch eine ihm äußerlich bleibende Forderung vorgeschrieben, sondern er braucht es nur durch den Geist bestimmt sein zu lassen, der in ihm ist. Ein so wesentliches Glied des Gedankengangs bildet dieser Satz, den man wieder hat in Parenthese stellen[4]) oder für eine Abschweifung erklären[5]) wollen. Aber auch dem, was nun folgt, geschieht Nichts weniger als sein Recht, wenn man sich begnügt, zu bemerken, der Apostel führe nun den Gegensatz von Fleisch und Geist in der Art aus, daß er ihre Aeußerungen aufzähle[6]). Läßt man ihn aber den Satz des 18. Verses durch Aufführung der ganz entgegengesetzten sitt-

---

[1]) vgl. 3, 23; 4, 4 f.; 4, 21; Röm. 6, 14 f.; 1 Kor. 9, 20. [2]) so z. B. de Wette. [3]) so Meyer. [4]) so z. B. Flatt. [5]) so z. B. Usteri. [6]) so z. B. de Wette, Wieseler.

lichen Zustände erläutern, welche Fleisch und welche Geist wirkt[1]), so stellt man sich an, als folge ein γάρ, während vielmehr ein δέ zu Anderm weiterführt. Immer aber vernachläßigt man das mit vollem Nachdrucke voranstehende φανερά. Da es sich bei solchen, die keinem Gesetze unterstellt sind, nur darum handelt, was des Fleisches Art hat und deshalb den es ausschließenden Geist wider sich hat; so kann keine Frage sein, was ein solcher zu unterlassen hat oder vielmehr unterlassen wird, indem offenkundig ist und nicht erst, wie es bei Gesetzesforderungen der Fall ist, gelehrt zu werden braucht, was für Thun und Verhalten zu den ἔργοις τῆς σαρκός zählt. Zu dieser Bemerkung schreitet der Apostel mit δέ fort, und reiht dann solches auf, das fleischlichen Thuns ist. Die richtige Textgestalt dieser Aufzählung dürfte sein: μοιχεία, πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, φόνοι, μέθαι, κῶμοι. Denn sowohl μοιχεία als φόνοι ist zu überwiegend beglaubigt, um es deshalb, weil in ähnlichen Aufzählungen μοιχεῖαι vor πορνεῖαι hergeht[2]) oder φόνος auf φθόνος folgt[3]), für eingeschoben zu achten. Aber auch der Pluralis ἔρεις[4]) erscheint zureichend gesichert, während die Pluralformen vor ἔχθραι offenbar nur daher rühren, daß man sich theils durch die folgenden Pluralformen, theils durch die Erinnerung an Stellen wie 1 Petr. 4, 3 zur Aenderung bestimmen ließ, und auch das reichlicher beglaubigte ζῆλοι nur den Pluralformen seiner Umgebung den Ursprung verdanken dürfte.

Viererlei Stücke zählt der Apostel auf. In der ersten Reihe stehen die auf Entweihung der menschlichen Natur hinsichtlich der Ordnung ihrer Fortpflanzung bezüglichen, μοιχεία, welche die Schranken der Ehe durchbricht, πορνεία, welche sich nicht in die Schranken derselben fügt, ἀκαθαρσία, welche auch widernatürlichen Mißbrauch des Geschlechtstriebs unter sich begreift, und ἀσέλγεια, welche das Grundwesen der in allem dem sich erzeigenden Sünde ist. In zweiter Reihe stehen Versündigungen, welche wider die Ehre Gottes streiten, εἰδωλολατρεία, welche solchem, das nicht Gott ist, die ihm allein gebührende Ehre zuwendet, und φαρμακεία,

[1]) so Meyer. [2]) Matth. 15, 19. [3]) Röm. 1, 29. [4]) vgl. Tit. 3, 9.

welche Kräfte zu eigenwilligem oder sündhaftem Zwecke verwendet, die einem außergöttlichen Geisterthum entstammen. Denn nur in diesem Sinne der Zauberei gehört φαρμακεία, φαρμακεύεσθαι, φαρμακός der biblischen Gräcität an, und nur in diesem Sinne ist es der εἰδωλολατρεία verwandt genug, um neben ihr genannt zu werden. Die dritte und längste Reihe bilden solche Stücke, welche aus dem Widerspiele der Liebe stammen, ἔχθραι, wenn Einer wider den Andern ist, ἔρεις, wenn sich Einer wider den Andern setzt, ζῆλος, wenn man nicht dulden kann, daß der Andere er selbst sei, θυμοί, wenn man nicht ertragen kann, daß er anders sei, als man ihn will, ἐριθεῖαι, wenn man nur sich und sein Eigenes geltend zu machen bedacht ist, διχοστασίαι, wenn man die Gemeinschaft zerreißt, weil man das Eigene nicht zum allein Geltenden machen kann, αἱρέσεις, wenn man sich mit seinem Eigenen neben die Gemeinschaft stellt, φθόνοι, wenn man nicht ertragen kann, daß der Andere das Seine habe, φόνοι, wenn man ihm das Leben nimmt, damit er überhaupt nicht sei. Der Begriff von ἐριθεία hat mit ἔρις eben so wenig gemein, als das Wort[1]). Ἔριθος ist ein um das tägliche Brod Arbeitender, dem es also nicht um das Werk zu thun ist, welches geschieht, sondern um den Unterhalt, den es ihm bringt, daher ἐριθεύεσθαι das Verhalten dessen, welcher nur auf seine eigene Person bedacht ist, und ἐριθεύεσθαί τινι ohne Gewinn für die Sache sich einem Andern gegenüber zur Geltung bringen; woraus sowohl die Begriffsverwandtschaft von ἐριθεία mit φιλονεικία, als auch der Gegensatz von ἐριθεία und ὀλιγωρία verständlich wird, da im staatlichen Leben Beides gleich sehr von Uebel ist, seine Person ganz außerhalb der Dinge zu halten und sie gehen zu lassen, wie sie gehen, und nur sein schlechtes Ich zur Geltung bringen zu wollen und das gemeine Beste ihm unterzuordnen. Daß ἐριθεία in dem so sich ergebenden Sinne neben κενοδοξία[2]) oder neben ζῆλος[3]), zwischen θυμοί und καταλαλιαί[4]) oder gegenüber von ἀγάπη[5]) paßt, leuchtet von selbst ein; eben so geeignet ist es aber auch, die Sinnesart dessen zu

---

[1]) gegen Reiche z. Röm. 2, 8. [2]) Phil. 2, 3. [3]) Jak. 3, 14. 16. [4]) 2 Kor. 12, 20. [5]) Phil. 1, 16.

bezeichnen, welcher seine Ichheit der Wahrheit gegenüber behauptet, statt sich ihr zu ergeben und unterzuordnen[1]). An der jetzt vorliegenden Stelle bildet es angemessen den Uebergang von *θυμοί*, dem Aufbrausen dessen, der den Andern anders sein und thun sieht, als er will, zu *διχοστασίαι*, der Parteibildung innerhalb einer dadurch auseinandergerissenen Gemeinschaft. Daß der in der dritten Reihe aufgeführten Stücke so viele sind, erklärt sich aus demselben Grunde, aus welchem der Apostel dem allgemein gehaltenen Verbote *μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί* das sonderliche Gebot *ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις* gegenübergestellt hat. Nur noch *μέθαι* und *κῶμοι* läßt er als Bestandtheile einer vierten Reihe folgen, in welcher hinter den aus selbstischer Unlust stammenden oder aus selbstischem Grunde Unlust wirkenden oder gegen das, was des Andern Lust ist, feindseligen Versündigungen die Sünden gottmißfälliger Lustbarkeit folgen.

Der Apostel beschließt diese Aufzählung nicht, ohne hinzuzufügen, von diesen Dingen sage er vorher und habe er vorhergesagt, daß, wer dergleichen thue, das Reich Gottes nicht zum Erbe bekommen werde, wenn es zu seiner schließlichen Verwirklichung gelangt. Seine Leser können also, da er dies nicht nur jetzt sagt, sondern sich darauf berufen kann, daß er es ihnen gesagt hat, nicht etwa meinen oder sich einreden lassen, er stelle die Selbstreinigung von Sünden allzu sehr zurück hinter der vom Glauben allein abhängig gemachten Sündenvergebung und Rechtfertigung. Allein was es auch immer für eine ernste Sache ist um die Selbstreinigung, so brauchen sie darum doch keinem Gesetze unterstellt zu sein. Sie wissen ohne Gesetz, was ein Christ nicht thun darf. Und eben so wissen sie ohne Gesetz, was von ihm zu fordern ist. Denn alles, was sich an einem Christen finden muß, das treibt, wie nun der Apostel ferner ausführt, der Geist von selbst als sein Erzeugniß in denen hervor, welchen er einwohnt. Nicht von einer Vielheit solchen Erzeugnisses sagt der Apostel, sondern schreibt *ὁ καρπός*[2]), um die Einheitlichkeit desselben auszudrücken; aber auch *τὸ ἔργον* schreibt er nicht, weil

[1]) so Röm. 2, 8. [2]) vgl. Eph. 5, 9.

er nicht das Thun dessen, welcher sich vom Geiste bestimmen läßt, sondern seine sittliche Beschaffenheit, wie ein solcher Mensch geartet ist, im Folgenden kennzeichnen will[1]). Oben war es nur um die einzelnen Erscheinungen zu thun, in welchen sich das natürliche Wesen des Menschen äußert; hier dagegen soll das sittliche Wesen, zu welchem der Geist ihn verneut, vor Augen gestellt werden. Liebe nimmt die erste Stelle ein. Wo aber ist, sie da ist auch Freude; denn wer den Andern lieb hat, der hat auch, in so fern er ihm ein Gegenstand der Liebe ist, seine Freude an ihm. Da folgt denn von selbst, daß er mit ihm in Frieden steht. In so fern aber der Andere ist oder thut, was ihm nicht lieb sein und dessen er sich nicht freuen kann oder was den Frieden stört, ist er langmüthig gegen ihn. Hinwieder bedarf der Andere seiner. In dieser Beziehung ist er χρηστός und ἀγαθός gegen ihn. Jenes bezeichnet den für den Andern, dieses den an sich selbst Guten. Die χρηστότης bringt mit sich, daß wir dem Andern Gutes thun, die ἀγαθωσύνη, daß alles, was wir ihm thun, Gutes ist. Dies ist aber einerseits mit πίστις, andererseits mit πραότης verbunden. Ersteres nicht so, daß πίστις im Sinne des πιστεύειν[2]) Zutrauen wäre[3]) oder doch das Zutrauen in seinen weitern Begriff einschlösse[4]). Es kann nur entweder das Verhalten des einer Sache Gewissen, auf Einen sich Verlassenden, oder das Verhalten des einem Andern Gewissen und Zuverlässigen bezeichnen. Ersteres heißt innerhalb des neutestamentlichen Sprachgebrauchs nur da πίστις, wo es sich um den Glauben an Gott und Göttliches handelt, und nur letzteres hat angemessener Weise seine Stelle zwischen ἀγαθωσύνη und πραότης. Es ist also πίστις in dem Sinne gemeint, in welchem von Gott gerühmt wird, daß er πιστός ist. Wie aber der geistlich Gesinnte dem getreu bleibt, welchem er Gutes und nur Gutes thut, so daß sich der Andere unwandelbar alles Guten zu ihm versehen kann; so macht er andererseits keinen Anspruch an ihn, von dessen Befriedigung seine Gesinnung gegen ihn abhinge, und nimmt Nichts für sich in Anspruch, was er für seine Person davon haben wollte, daß er dem Andern

[1]) vgl. Wieseler z. d. St. [2]) 1 Kor. 13, 7. [3]) so Wieseler. [4]) so de Wette.

Gutes thut, sondern will nur dem Andern das sein, was er ihm sein kann, ohne sich einem Anspruche zu entziehen, dem er zu genügen vermag. Denn πραότης, mit ταπεινοφροσύνη einerseits[1]), mit ἐπιείκεια andererseits[2]) verwandt, ist das gerade Widerspiel anspruchsvollen Wesens, welches fordert, statt zu geben, und sich geltend macht, statt zu dienen. Und so stehen denn alle die aufgezählten Stücke bis πραότης mit dem ersten in Zusammenhang und in Gegensatz gegen die dritte Reihe der ἔργα τῆς σαρκός, und nur ἐγκράτεια, da ἁγνεία zu schwach beglaubigt ist, um es neben dem ihm verneinender Weise gleichbedeutenden ἐγκράτεια für ursprünglich zu achten, steht noch schließlich der ersten und letzten jener vier Reihen gegenüber, am nächsten verwandt allerdings der πραότης, sofern auch diese ein Sichbescheiden und Ansichhalten ist. Der zweiten Reihe brauchte ja ohnehin Nichts entgegengestellt zu werden.

Wenn nun der Apostel fortfährt, κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος, so kann er τῶν τοιούτων unmöglich als Neutrum meinen, da es mehr als überflüssig wäre, von Liebe, Langmuth, Güte, Mildigkeit und dergleichen zu sagen, daß kein Gesetz dem entgegen sei[3]). Umdeutungen aber, wie daß dergleichen Sinnesart vom Gesetze vielmehr geboten[4]), oder daß bei solcher Sinnesart kein Gesetz mehr nöthig sei[5]), richten sich offenbar selbst. Um so selbstverständlicher will τῶν τοιούτων für Masculinum gelten[6]), als dies Mal nicht Handlungen aufgezählt sind, wie oben, wo dann folgte οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες, sondern Eigenschaften und zwar diese wieder in der Art, daß sie als das einheitliche Erzeugniß des Geistes eingeführt sind. Sollte also gesagt sein, wider was kein Gesetz streite, so wäre eine singularische Bezeichnung zu erwarten; die pluralische muß diejenigen meinen, welche so beschaffen sind, wie es die Aufzählung der in dem einheitlichen Begriffe ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος enthaltenen Eigenschaften und Sinnesweisen beschreibt. Dreierlei macht der Apostel hinsichtlich des Verhältnisses

---

[1]) vgl. z. B. Matth. 11, 29. [2]) vgl. 2 Kor. 10, 1; Tit. 3, 2. [3]) so Meyer, Wieseler, Bisping. [4]) so z. B. de Wette, Olshausen. [5]) so z. B. Usteri. [6]) so zuletzt noch Rückert, Baumgarten-Crusius.

der Geistlichen zum Gesetze bemerklich: erstlich, daß sie keinem Gesetze unterstehen, weil Geist das ihr Verhalten Bestimmende ist; zweitens, daß sie, um zu wissen, was sie nicht thun sollen, keines Gesetzes bedürfen, weil offenkundig ist, was unter die Werke des Fleisches zählt; und drittens, daß sie kein Gesetz wider sich haben, weil die Frucht des Geistes an ihnen zu sehen ist, welche sie zu solchen macht, wider die kein Gesetz ist, während sie andererseits das Fleisch sammt den Leidenschaften und Begierden gekreuzigt haben. Denn dieser Satz will mit dem nächstvorhergegangenen zusammen genommen sein, da er eine Ergänzung der aus *τῶν τοιούτων* zu entnehmenden Aussage des christlich sittlichen Standes bildet. Die Christen, *οἱ τοῦ Χριστοῦ*, wie ohne das hier überflüssige *Ἰησοῦ* zu lesen sein dürfte, haben den Geist in sich und das Fleisch in so fern nicht mehr an sich, als sie es an dasselbe Kreuz geschlagen haben, an welchem Christus im Fleische gehangen hat. Denn nicht eine bloße Nachbildung des Kreuzestodes Christi bedeutet *ἐσταύρωσαν*, da sonst nicht abzusehen wäre, in wie fern das Tödten des Fleisches gerade ein Kreuzigen sein sollte. Was Christus sich hat widerfahren lassen, damit in diesem Ausgange seines Fleischeslebens derjenige Stand der Menschheit zu Gott, welcher mit ihrem Leben im Fleische gegeben ist, ein Ende habe, eben dies selbst ist es, worein sich jedweder, der an ihn gläubig wird, hinsichtlich seiner angebornen Natur begibt, indem er ihrer für seinen Stand zu Gott und dann auch für sein Verhalten gegen Gott kraft des sühnhaften Todes Christi entledigt sein, und beide fernerhin nicht durch sie, sondern nur durch den Gekreuzigten bestimmt wissen will. Was er aber mit der menschlichen Natur thut, wie sie von Adam her sein eigen ist, darein sind auch die mit ihrer sündigen Beschaffenheit gegebenen leidentlichen Erregtheiten und selbstischen Regungen, ihre *παθήματα* und *ἐπιθυμίαι*, eingeschlossen. Ist dann der Lebensstand des Christen ein durch Geist gewirkter und bestimmter, so folgt hieraus als etwas Selbstverständliches die Ermahnung *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν*, mit welcher der Apostel in den Anfang dieses Abschnitts zurückkehrt, um hernach das wiederaufzunehmen, was ihm vorhergegangen ist. Nachdem die obige Begründung der Forderung,

mittelst der Liebe einander zu dienen, in der mit λέγω δέ eingeführten andern Gestalt wiederholt ist, welche eben dasselbe als ein durch Geist gewirktes, somit aber aller Gesetzlichkeit entnommenes Leben erscheinen läßt, was oben als im Christen vorhandene Erfüllung des im Gebote der Liebe einheitlichen Gesetzes bezeichnet war — denn eben Liebe vor allem ist das Erzeugniß des Geistes —; so wird nun die Forderung selbst in der Art näher ausgeführt, wie es die in den galatischen Gemeinden sonderlich vorliegenden sittlichen Uebelstände erheischten.

Der 25. Vers hat hiezu bereits den Uebergang gemacht. Von seiner ganz allgemein gehaltenen Ermahnung schreitet der Apostel fort zu der einzelnen und besondern des nächsten Verses, mit welchem dann aber eben deshalb ein neuer Abschnitt beginnt, und nicht erst mit 6, 1, wie man mit unzureichender Berufung auf den Personwechsel und auf die Anrede ἀδελφοί gemeint hat[1]). Denn von der pluralischen Selbstvermahnung zur ermahnenden Anrede überzugehen, ist der Apostel erst dadurch veranlaßt, daß er sich an die geistlich Gearteten im Gegensatze zu denen, welche ihrer bedürfen, richten will. Was aber ἀδελφοί anlangt, so kann zweifelhaft sein, ob es den nächsten Vers beginnt, oder wie 5, 13 am Schlusse eines Satzes steht: im letztern Falle würde passend an das brüderliche Verhältniß der Christen unter einander erinnert, wo von einem Verhalten gegen einander abgemahnt wird, welches mit ihm in schreiendem Widerspruche steht; wogegen von einer schonenden Milde, welche im Gebrauche von γίνεσθαι läge, da dieser nur derselbe ist, wie 4, 12, keine Rede sein kann[2]). Mit Verwarnung gerade gegen κενοδοξία den Anfang zu machen, würde sich der Apostel schwerlich veranlaßt sehen, wenn er nicht wüßte, daß dies ein Grundfehler der Galater war, welcher sich denn auch in der galatischen Christengemeinde vorzugsweise bemerklich machte. Um ihn bewegt sich deshalb die ganze eine Hälfte seiner Vermahnung bis 6, 5. Wem es um die Geltung seiner Person zu thun ist, der fordert damit den andern heraus, hinwieder die seine gegen ihn geltend zu machen, oder er sieht neidisch

Ermahnung zu der ihnen sonderlich einzuschärfenden Erfüllung dieser Bedingung, nämlich zur Bethätigung der Liebe mit dem, was sie sind, 5, 26—6, 5.

---

[1]) so z. B. Rückert, Schott, Wieseler. [2]) gegen Meyer.

auf den, welcher Etwas und wohl gar mehr, als er selbst, gilt. In diesem Sinne verbindet sich einerseits ἀλλήλους προκαλούμενοι, andererseits ἀλλήλοις φθονοῦντες adjektivisch mit κενόδοξοι. Der Fehltritt eines Andern aber gibt einem Solchen vollends Gelegenheit, sich über ihn zu erheben oder gegen ihn hochfahrend aufzutreten, und er wird sich dieselbe nicht entgehen lassen. Drum fährt der Apostel fort ἐὰν καὶ προληφθῇ ἄνθρωπος ἔν τινι παραπτώματι, nicht sowohl ἐὰν καί verbindend[1]), als vielmehr dem Verbum ein καί vorausschickend[2]), um auszudrücken, daß man auch dem gegenüber, welcher über einer Sünde betroffen wird, zu nichts Anderm berechtigt ist, als ihn wieder zurechtzubringen. Προλαμβάνεσθαι ἔν τινι kann nämlich nicht heißen „von Etwas überholt werden“[3]), da hiezu die Verbindung mit ἐν nicht taugt, zu deren Erklärung vergeblich das durch λαμβάνειν nicht hinreichend angedeutete und in καταρτίζετε unerkennbare Bild einer Schlinge, in welche der Sünder geräth, beigezogen worden ist[4]). Wohl aber heißt λαμβάνεσθαι ἔν τινι „über Etwas ergriffen werden“, und so ist es auch hier gemeint; nur daß die Zusammensetzung mit πρό ausdrücklich betont, daß der Sünder über seiner Versündigung betroffen wird, zwar nicht, ehe er sich dem entziehen kann[5]), wohl aber, ehe er selbst zur Besinnung über sie kommt und Buße um sie thut[6]). Das Präteritum thut dabei Nichts zur Sache, da es die Natur eines Futurum exaktum für den einzelnen je und je vorkommenden Fall hat[7]). Daß nun der Apostel das Zurechtbringen eines so Betroffenen nicht blos denen anbefiehlt, welche seine Erkenntniß der christlichen Freiheit theilten[8]), oder die als Geisterfüllte besonderes Ansehen in der Gemeinde genossen[9]), versteht sich doch wohl von selbst. Dagegen vergleicht sich allerdings der Gegensatz der δυνατοί und ἀδύνατοι Röm. 15, 1[10]), da es sich dort, anders als im vorhergegangenen Abschnitte, um Stärke und Schwäche des Christenlebens überhaupt handelt. Wie nun dort ἡμεῖς οἱ δυνατοί diejenigen Christen sind, mit denen es

[1]) gegen Winer, Meyer u. A. [2]) eben so 1 Kor. 7, 11. 28; 2 Tim. 2, 5. [3]) so z. B. de Wette, Meyer. [4]) so Schott, Bisping, Wieseler. [5]) so Ellicott. [6]) anders Winer, Olshausen. [7]) gegen Grotius. [8]) so Ewald. [9]) so Hilgenfeld. [10]) so de Wette.

steht, wie es soll, so auch hier ὑμεῖς οἱ πνευματικοί, welcher Bezeichnung sich der Apostel an der vorliegenden Stelle bedient, um an dasjenige anknüpfen zu können, was er von der Frucht des Geistes gesagt hat, unter welche ja auch πραότης mitbegriffen war. Denn ἐν πνεύματι πραότητος sollen sie den Sünder in den rechten Stand herstellen, womit nicht ihre persönliche Geistesart bezeichnet sein will[1]), sondern ein Geist, welcher oben der Geist genannt war und nach welchem sie πνευματικοί heißen, welcher aber eben ein Geist der Mildigkeit ist[2]). Es ist dies der eine Gegensatz zur κενοδοξία. Das Widerspiel derselben schließt aber auch in sich, daß man nicht meint, für seine eigene Person über die Gefahr solcher Versündigung hinaus zu sein. Während dann einerseits das Bewußtsein eigener Versuchbarkeit und Fehlsamkeit zur Mildigkeit gegen den in Sünde Gefallenen stimmt; verbindet sich andererseits mit dem Bestreben, ihn zurechtzubringen, die heilsame Vorsicht gegen eigene Versuchung: ein innerer Zusammenhang, welcher nicht zuläßt, den Participialsatz σκοπῶν σεαυτόν, μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς, mit dessen σεαυτόν es die gleiche Bewandniß hat, wie 4, 11 mit dem ὑμᾶς hinter φοβοῦμαι, zum Folgenden zu ziehen[3]).

Ein Zurechtbringen des über einer Sünde Betroffenen, wie der Apostel es fordert, hat zur Voraussetzung, daß sich Jeder zum Andern so stellt, wie es der auch wieder an Röm. 15, 1 erinnernde Satz ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε zur Pflicht macht. Ganz allgemein gefaßt verlangt derselbe, daß Jeder dem, was auf dem Andern beschwerend liegt, sich selbst unterziehe und so es ihm tragen helfe. Diese Last kann nun Sünde[4]) sein oder Uebel[5]), und zwar Sünde auch abgesehen davon, ob man sie als Schuld empfindet[6]), da sie auf dem, welcher sie begangen, sich mit ihr beladen hat, auch unempfunden lastet. Dann ist aber das hier geforderte βαστάζειν gleich dem von Röm. 15, 1 etwas Anderes, als Geduld haben mit des Nächsten Sünden und Fehlern[7]). Wenn es sich um Uebel handelt, besteht es darin, daß man sich

---

[1]) gegen Rückert, de Wette, Wieseler u. A. [2]) vgl. Meyer z. d. St. [3]) so Lachmann. [4]) Apokal. 2, 24. [5]) Matth. 20, 12. [6]) gegen Meyer. [7]) so z. B. Luther, de Wette, Winer, Rückert.

hülfreich, nicht blos mitfühlend, an ihnen betheiligt[1]); und eben so, wenn es sich um Sünden handelt, besteht es darin, daß man sich des Sünders annimmt, um ihm zurechtzuhelfen[2]), und nicht etwa blos in einer liebevollen Theilnahme an seinem Schuldgefühle[3]). Sieht man nun blos auf den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, so scheint sich die Forderung lediglich auf das Verhalten gegen den Sünder zu beziehen. Da aber der Apostel hinzufügt, *καὶ οὕτως ἀναπληρώσατε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ* — denn *ἀναπληρώσετε*, die weit schwächer beglaubigte Lesart, ist Nachbildung der Satzform von 5, 16 —, so muß er sie in einem so umfassenden Sinne meinen, daß sie mit dem, was er das Gesetz Christi nennt, gleichen Umfangs ist. Er erweitert sie also zu der Ermahnung, an allem, was den Nächsten belasten mag, sich hülfreich zu betheiligen[4]); was mit dem obigen Gebote *διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις* wesentlich eins ist, jetzt aber als Erfüllung, und zwar mit *ἀναπληροῦν* als die volle Erfüllung des Gesetzes Christi benannt ist, um den zur Selbstuntergebung unter das Gesetz Mose's geneigten Lesern ihre wirkliche Pflicht, das zu thun, was Christus fordert[5]), vorzuhalten: ein Zweck, welchem der Imperativ, und zwar der keineswegs grammatisch unrichtige[6]) aoristische Imperativ[7]), besser entspricht, als das Futurum. War oben die Ermahnung, einander dienstlich zu sein, von der man wohl sagen darf, daß sie der Zumuthung einer Dienstbarkeit unter dem Gesetze gegenübertritt, durch die Thatsache begründet worden, daß Mose's im Gebote der Nächstenliebe einheitliches Gesetz in den Christen erfüllt ist; so wird hier die gleichartige Forderung, daß Jeder des Andern Last zu seiner eigenen mache, durch die Erinnerung eingeschärft, daß sie erfüllen das Gesetz Christi erfüllen heiße.

Wenn aber der Apostel dieser seiner Ermahnung auch noch eine Begründung folgen läßt, so will diese nicht für ein bloßes argumentum e contrario angesehen sein[8]), noch wird dadurch als ein im Vorhergehenden vorausgesetzter Gedanke begründet, daß

[1]) vgl. Matth. 8, 17. [2]) vgl. Calvin z. d. St. [3]) gegen Meyer, Bisping. [4]) vgl. Windischmann, Wieseler z. d. St. [5]) vgl. 1 Kor. 9, 21; Kol. 2, 11. [6]) gegen Usteri. [7]) vgl. Winer Gramm. S. 281. [8]) gegen Meyer.

man in Beurtheilung seiner selbst demüthig sein müsse[1]); geschweige daß der Meinung begegnet würde, als werde man der Nachsicht Anderer selbst niemals bedürfen[2]). Es liegt ja in der Natur der Sache, daß nur derjenige an dem, was den Andern belastet, hülfreich sich betheiligen wird, der nicht zu weit über den Stand desselben hinaus zu sein wähnt, um sich dazu herabzulassen[3]). Solchem Wahne begegnend begründet der Apostel seine Ermahnung. Er begründet sie aber lediglich nach der einen Seite, nach welcher sie zunächst gemeint gewesen war, ehe er sie über das Vollmaß des Gesetzes Christi erstreckte[4]). Denn nur wo es sich darum handelt, dem Sünder beizuspringen, damit er nicht unter seiner Sünde verbleibe, kann sich Einer der Forderung, des Nächsten Last zu tragen, aus dem Grunde weigern, weil er meint, er sei Etwas. Der Apostel gebraucht hier dieselbe Redeweise δοκεῖν εἶναί τι, wie oben 2, 6, aber so, daß sich aus dem Zusammenhange von selbst ergibt, er meine dies Mal nicht, daß man in Anderer, sondern daß man in seinen eigenen Augen für Etwas gilt. Schwächen aber würde er, was er in dieser Beziehung sagt, daß der vor sich selbst für Etwas Geltende sich selbst um seinen Verstand betrüge[5]), wenn er μηδὲν ὤν mit εἰ δοκεῖ τις εἶναί τι verbände, indem er der Einrede Raum ließe, daß dies allerdings in dem mit μηδὲν ὤν ausgedrückten Falle seine Richtigkeit haben möge, nicht aber, wenn einer wirklich Etwas sei. Denn in der Bezüglichkeit auf den Vordersatz ist μηδὲν ὤν eine Näherbestimmung des Falles, in welchem dies von Einem gilt, nämlich wenn er, ohne Etwas zu sein, Etwas zu sein meint. Dagegen in der Bezüglichkeit auf den Nachsatz[6]) ist es Näherbestimmung dessen, was von einem Solchen zu halten ist, und bildet also einen Bestandtheil des Urtheils über ihn[7]). In Fällen dieser Art verhält sich οὐ zu μή, wie ὅς zu ὅστις: als ein solcher, heißt es, der Nichts ist[8]), in dieser seiner Eigenschaft betrügt er damit, daß er Etwas zu sein wähnt, sich selbst. Nur so hat das Urtheil einen Inhalt, welcher

---

[1]) so de Wette. [2]) so Rückert. [3]) vgl. Hilgenfeld z. d. St. [4]) vgl. Wieseler z. d. St. [5]) vgl. Tit. 1, 10. [6]) so z. B. Hensler, Jatho. [7]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 302. [8]) vgl. z. B. Matth. 22, 25.

nicht schon in dem Vordersatze liegt, während sonst nichts weiter zum Inhalte des letztern hinzukäme, als daß solcher Wahn nicht blos ein Irrthum, sondern ein Selbstbetrug sei. Aber eben, daß er ein Selbstbetrug ist, erklärt sich nun durch μηδὲν ὤν in so fern, als er gerade deswegen Nichts ist, weil er Etwas zu sein glaubt, und also sein Bewußtsein um sich selbst, welches ihm sagen würde, daß er Nichts ist, willentlich betrügen muß[1]), um glauben zu können, er sei Etwas.

Τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος, fährt der Apostel fort, τὸ ἔργον mehr als ἑαυτοῦ betonend[2]), zugleich aber δοκιμαζέτω dem δοκεῖ entgegensetzend, indem die Meinung ist, es solle Jeder, anstatt von seiner Person im Gegensatze zu Anderen — denn dieser Gegensatz liegt in dem εἶναί τι — so und so zu halten, vielmehr sein Thun und Verhalten prüfen[3]). Während man sich nämlich dort einem Andern gegenüberstellt und an ihm sich mißt, bekommt man hier Eigenes mit Eigenem zu vergleichen und wird die sittliche Verschiedenheit desselben inne. Das Ergebniß solchen Prüfens drückt der Apostel mit den Worten aus, καὶ τότε εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἕξει καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον. Wie θαῤῥεῖν[4]) und ähnliche Verba[5]), ist hier καύχημα ἔχειν mit εἴς τινα verbunden[6]), natürlich beide Male in gleichem Sinne[7]), nämlich zur Bezeichnung der Richtung, in welcher, also wem gegenüber Einer sich zu rühmen Stoff und Anlaß findet. Der Artikel vor καύχημα dient dazu, den Ruhm bestimmt als denjenigen zu bezeichnen, welcher sich für das Subjekt ergibt. Daß der, welcher solche Prüfung seines Thuns und Verhaltens angestellt hat, den hieraus sich ihm ergebenden Ruhm für sich behalten werde[8]), etwa gar, weil er so viel Schlimmes findet, daß er gerne davon schweigt[9]), liegt weder in den Worten, noch verträgt es sich mit dem Gegensatze καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον. Aber man braucht auch εἰς ἑαυτόν und εἰς τὸν ἕτερον nicht im Sinne einer Vergleichung mit sich oder mit dem Andern zu verstehen[10]). Lediglich in der Richtung

[1]) vgl. Baumgarten-Crusius z. d. St. [2]) vgl. z. B. Rückert, Meyer z. d. St. [3]) anders Bengel, Meyer. [4]) 2 Kor. 10, 1. [5]) z. B. Gal. 5, 10. [6]) ähnlich Röm. 4, 2. [7]) gegen de Wette. [8]) so zuletzt noch Wieseler, Jatho. [9]) so Usteri. [10]) so Schott, Rückert, Meyer.

gegen sich selbst, heißt es, und nicht in der Richtung gegen den Andern wird er seinen Ruhm haben[1]). Während er sonst fand, daß er seine Person Anderen rühmend gegenüberstellen könne, wird er sich nun hinsichtlich des Guten, das er bei sich findet, da er auch solches bei sich entdeckt, das nicht gut ist, nur gegen sich selbst, nämlich sich, der Gutes gethan, gegen sich, der Nichtgutes gethan hat, zu rühmen Ursache haben[2]). Aber nicht, daß ihm die Prüfung seines Thuns hiezu gedeihen wird, begründet der Apostel mit dem Satze ἕκαστος τὸ ἴδιον φορτίον βαστάσει; sondern seine Aufforderung, daß Jeder die Prüfung anstelle, welche ihm dazu gedeihen wird, soll dieser vielleicht sprüchwörtliche Satz begründen. Denn er besagt ja nicht, wie es Jeder bei sich finden[3]), sondern daß es thatsächlich so sein wird. Die eigene Bürde wird Jedweder als ihm aufliegende Last zu tragen haben, mit der eigenen Sünde auf seinem Haupte dem Gerichte entgegengehen. Denn wie ein auf dem Wege Befindlicher erscheint der Belastete, und in so fern, aber nur in so fern bezieht sich der Satz allerdings auf das Gericht[4]), dem er entgegengeht, kann aber dann auch nur dem Geheiße des Apostels, daß Jeder sein Thun und Verhalten prüfe, zur Begründung dienen wollen[5]). Ein unnatürliches Zurückgreifen auf Entferntes ist dies deshalb nicht, weil der mit καὶ τότε an jenes Geheiß angeschlossene Satz lediglich ausführt, wozu es dann kommen wird, wenn man so thut, während die Hauptsache das Geheiß selber bleibt[6]). Mit der Hinweisung auf die eigene Versuchbarkeit hat der Apostel seine Ermahnung, sich des in Sünde Gefallenen anzunehmen, unterstützt; mit der Hinweisung auf die Verantwortlichkeit für sich selbst unterstützt er sein Geheiß derjenigen Selbstprüfung, welche allem der Erfüllung jenes Gebots entgegenstehendem Dünkel ein Ende macht. Die Mitte aber des ganzen Abschnitts bildet die Erinnerung, daß in eben dem, was im Gegensatze zur κενοδοξία gefordert ist, die Erfüllung des Gesetzes Christi besteht.

---

[1]) so Winer. [2]) ähnlich Theophylaktus. [3]) gegen Winer, Olshausen, Usteri, Meyer, Wieseler u. A. [4]) so z. B. Bengel, Rückert. [5]) so z. B. Beza. [6]) gegen de Wette.

und mit dem, was sie haben. 6, 6—10.

Bis hieher hat er ermahnt, daß Jeder mit dem, was er ist, dem Nächsten diene. In V. 6—10 folgt eine andere Vermahnung, daß Jeder das, was er besitzt, so verwende, wie es sein Christenstand fordert. Da sie in dem allgemein gefaßten Gebote ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε schon enthalten war, so bedarf es hinter der, in V. 3—5 enthaltenen Begründung dieses allgemeinen Gebots, welche sich auf eine dort zunächst beabsichtigte engere Anwendung desselben bezog, keines andern Uebergangs[1]). Am allerwenigsten ist der Uebergang ein gegensätzlicher, von der Verweisung eines Jeglichen auf sich selbst zu einer von Allen zu unterhaltenden Gemeinschaft[2]), oder von dem, was Jeder für sich besonders haben solle, zu dem, was er Andern mitzutheilen verpflichtet sei[3]). Ein solcher Gegensatz besteht nicht, da die Ermahnung, sein eigen Werk zu prüfen, nur zur Unterstützung des Gebots diente, sich des Andern hülfreich anzunehmen. Der Apostel hat also von einem κοινωνεῖν eben so vorher gehandelt, als er jetzt von einem solchen handeln wird. Κοινωνεῖν mit einem Dativ der Sache heißt „sich an Etwas betheiligen", sei es, daß man in den Mitbesitz[4]) oder in die Mitbestreitung[5]) oder in die Mitschuld[6]) oder in die Mitleidenschaft[7]) von Etwas eintritt. Eben so heißt es mit einem Dativ der Person „sich an Einem betheiligen", sei es daß man zu ihm in ein Gemeinschaftsverhältniß tritt oder daß man es an ihm bethätigt. Mit εἰς kann benannt sein, worauf es hiebei abgesehen, in welcher Richtung die Betheiligung gemeint ist[8]), oder, wie im vorliegenden Falle, mit ἐν, worin sich die Selbstbetheiligung vollzieht und was also dargegeben wird, um sie zu verwirklichen. Hienach braucht man κοινωνεῖν nicht transitiv zu fassen[9]), um in κοινωνείτω ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς eine Aufforderung zu erkennen, daß der, welcher das Wort gelehrt wird, dem, der es ihn lehrt, mit allem, was er an Gütern besitzt, zu Hülfe komme und dienlich werde. Ausgeschlossen bleibt als mit dem Wortlaute

---

1) vgl. Wieseler z. d. St. 2) so Meyer. 3) so Winer. 4) Röm. 15, 27. 5) Röm. 12, 13. 6) 1 Tim. 5, 22; 2 Joh. 11. 7) 1 Petr. 4, 13. 8) Phil. 4, 15; vgl. Meyer z. dieser St. 9) so zuletzt noch Bisping u. Ewald.

unverträglich, daß ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς von solchem verstanden werde, worin Lernender und Lehrender unter einander in wechselseitiger Gemeinschaft stehen[1]). Denn κοινωνεῖν τῷ κατηχοῦντι ist ja lediglich Sache des κατηχούμενος[2]), die Leistung des κατηχῶν aber, welche der κατηχούμενος mit solchem κοινωνεῖν erwiedert, liegt schon in seiner Benennung ausgedrückt. Eben so unthunlich ist es aber auch, ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς von sittlich Gutem und also die Ermahnung dahin zu verstehen, der Lernende solle an allem Guten, was sein Lehrer thut, sich mitbetheiligen[3]). Denn abgesehen davon, daß πάντα ἀγαθά hiefür ein viel zu unbestimmter, ein gar nicht hiefür geprägter Ausdruck ist[4]), und daß man nach sonstigem Sprachgebrauche vielmehr εἰς πάντα ἔργα ἀγαθά erwarten sollte[5]), würde ja mit κοινωνείτω τῷ κατηχοῦντι nicht sowohl gesagt sein, der Lernende solle alles Gute, was er den Lehrer thun sieht, auch selbst thun, als vielmehr, er solle sich ihm in allem, was sittlich gut ist, zugesellen, um es mitzuthun. Dieses Geheiß wäre aber gleichzeitig zu weit und zu eng, zu weit, sofern gerade der Lehrer als solcher sittlich Gutes zu thun hat, was der Lernende, eben weil er dies ist, nicht mitthun kann, und zu eng, weil ein Geheiß, an allem sittlich Guten sich zu betheiligen, die christliche Gemeinschaft überhaupt anginge, und mit dem sonderlichen Verhältnisse des Lernenden zum Lehrer Nichts zu schaffen hätte. Bleiben wir also dabei, unter πάντα ἀγαθά Güter aller Art zu verstehen[6]), so vergleicht sich für κοινωνεῖν τινι ἔν τινι jenes λειτουργεῖν τινι ἔν τινι Röm. 15, 27, welches ebenfalls von einer Erwiederung empfangener Gabe gesagt ist. Nur heißt es im vorliegenden Falle nicht, wie dort, ἐν σαρκικοῖς, weil hier das Wort als ein Gut, das der Lehrende dargibt, und das mancherlei Gute, was der Lernende dargeben kann, den Gegensatz bilden; und κοινωνεῖν heißt es, nicht λειτουργεῖν, weil es dies Mal nicht blos um eine dankbare Leistung zu thun ist, sondern um eine Handreichung, welche dem Lehrenden seines Amts und Geschäfts zu warten ermöglicht.

---

1) so Wieseler. 2) anders als z. B. 1 Joh. 1, 7. 3) so z. B. Schott, Meyer, Jatho. 4) vgl. Wieseler z. d. St. 5) vgl. Plato de republ. 453 B. 6) so auch Ellicott.

Eben hieraus, und nicht aus der Nothwendigkeit, einem die Lehre von der christlichen Freiheit mißbrauchenden Antinomismus zu begegnen[1]), in welchem Falle der Zusammenhang mit dem ein Neues anhebenden 6. Verse aufgegeben oder ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς von sittlich Gutem verstanden werden müßte, begreift sich die ernste Warnung und Erinnerung, welche der Apostel anfügt. Mit der Erinnerung, daß Gott sich nicht verhöhnen läßt, was nämlich derjenige thut, welcher sich zu seinem Worte bekennt, aber mit seinem Verhalten dies sein Bekenntniß Lügen straft[2]), begleitet er die Warnung, sich nicht dem seelengefährlichen Irrwahne hinzugeben, als ob man es ohne Gefahr mit dem, wovon die Rede ist, leicht nehmen dürfte[3]). Ganz allgemein ist diese Warnung gefaßt, und eben so allgemein auch die Hinweisung auf die Zukunft, welche der ihr beigegebenen Erinnerung zur Begründung dient. Wie das, was man erntet, dem gleich ist, was man ausgesäet hat, eben so, sagt der Apostel, wird das einstige Geschick des Menschen seinem jetzigen Verhalten gleichen. Aber er hat hiebei schon die näher bestimmende Aussage dieser Thatsache der Zukunft im Sinne, welche er mit ὅτι an die allgemeinere anschließt. Denn indem er nun anstatt der Selbigkeit dessen, was gesäet, und dessen, was geerntet wird, die Selbigkeit dessen betont, wohin der Same fällt, und dessen, von wannen die Ernte kommt; verändert er den bildlichen Ausdruck[4]) in der Art, daß es sich nicht mehr um die Beschaffenheit des Gesäeten handelt[5]), sondern um die mit der Verschiedenheit dessen, wohin gesäet wird, gegebene Verschiedenheit des Säens. Weit entfernt, daß dadurch eine Unklarheit entstände[6]), wird vielmehr so erst der Zusammenhang deutlich, welcher zwischen der Ermahnung des 6. Verses und der ihr angeschlossenen allgemeinen Warnung und Erinnerung besteht. Wer nämlich thut, was dort gefordert war, der wendet, was er besitzt, auf den Geist. Denn εἰς τὸ πνεῦμα heißt es ohne ἑαυτοῦ, während der Gegensatz εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ lautet, wornach also nicht das eigene höhere Leben[7]) im Gegensatze zum niederen verstanden sein

---

[1]) so Wieseler. [2]) vgl. Matth. 21, 30. [3]) vgl. 1 Kor. 6, 9; 15, 33; Jak. 1, 16. [4]) vgl. Rückert z. d. St. [5]) gegen Meyer. [6]) gegen Rückert. [7]) so z. B. Schott, Rückert, Baumgarten-Crusius.

will. Ganz ebenso wie 5, 16—25 stehen sich der Geist, von welchem sich bestimmen zu lassen das eigenthümliche Wesen christlichen Verhaltens ist, und die sündhafte menschliche Natur, wie der Einzelne sie zu seiner eigenen hat, einander gegenüber[1]). Dieser Geist ist aber kein anderer, als der durch das Wort, wie es im 6. Verse schlechthin hieß, wirksame Geist Gottes und Christi. Wer nun, was er besitzt, darauf wendet, daß dieser Geist zur Wirksamkeit gelange — dies thun aber diejenigen, welche dem Lehrer des Worts behülflich sind, daß er sein Werk und Geschäft ausrichte —, der säet auf den Geist. Wer es dagegen auf sein eigenes Fleisch wendet, um dessen Begierden zu befriedigen, der säet auf sein Fleisch. Damit nun die Leser bedenken, welche ernste Sache es um die Verwendung dessen sei, was man besitzt, verändert der Apostel den Satz, daß Jeder ernten wird, was er jetzt säet, in den andern, daß Jeder von da her ernten wird, wohin er jetzt säet; so zwar daß φθοράν und ζωὴν αἰώνιον zu den schon in sich selbst vollständigen Sätzen ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει und ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει nur erst nachträgliches Objekt ist. Vom Fleische her ernten — denn hier ist αὐτοῦ hinter σαρκός eben so störend, als wenig beglaubigt — heißt das entgegenbekommen, wozu Einem die sündhafte menschliche Natur gedeihen kann, deren Geschick des Vergehens man theilen wird; und vom Geiste her ernten heißt das entgegenbekommen, wozu Einem der Geist gedeihen kann, also da der Geist die Leben wirkende Macht ist, ewiges Leben gewinnen.

Wenn der Apostel hierauf fortfährt, τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐκκακῶμεν[2]), so leitet δέ nicht von den Beweggründen zur Aufforderung über[3]); sondern nachdem sich in V. 7—8 die Ermahnung des 6. Verses dahin verallgemeinert hat, man solle das einem Christen überhaupt Wohlanständige thun, nämlich auf den Geist säen, geht er zu der andern über, hierin nicht laß zu werden, welche er denn auch mit der Zusage καιρῷ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν entsprechend begründet. Während er nämlich zuerst die Gleichartigkeit dessen, was gesäet, und dessen, was geerntet wird, und

[1]) vgl. Ellicott z. d. St. [2]) vgl. I. S. 354. [3]) gegen Meyer.

dann die Selbigkeit dessen, wohin gesäet, und dessen, von wannen geerntet wird, betont hat; so sehen wir ihn hier, daß eine Ernte wirklich unser wartet, versichern, aber mit dem Beisatze *καιρῷ ἰδίῳ*, um zu betonen, daß man eben warten muß, bis die Erntezeit da ist. Von einem Ernten innerhalb des gegenwärtigen Lebens kann dies nicht gemeint sein, da die Zeit des Säens so lange währt, als wir in diesem Leben stehen[1]). Eher kann man sagen, es beginne mit Christi Wiederkunft, sofern nämlich erst mit der Verklärung der lebenden und Auferweckung der entschlafenen Gläubigen das ewige Leben, dessen wir jetzt im Fleische und nach dem Tode außerhalb des Leibes theilhaft sind, zu seiner offenbaren und schließlichen Verwirklichung kommt. *Μὴ ἐκλυόμενοι* mit *θερίσομεν* zu verbinden, geht in keinerlei Weise an. Es kann in dieser Verbindung weder heißen „ohne matt zu werden"[2]), was zwar mit *μή* ausgedrückt sein könnte, weil das Ermatten nicht an sich, sondern in Bezug auf das Ernten verneint wäre[3]), aber einen unmöglichen Sinn gibt, weil das Ernten nicht als Arbeit gedacht ist; noch kann es heißen „wenn wir nicht matt werden"[4]), indem dieser Bedingungssatz ungeschickt nachschleppen würde[5]), und, wenn er Nachdrucks halber diese Stelle einnähme[6]), nicht participialisch, sondern mit einer Bedingungspartikel[7]), wenn aber participialisch, da es sich eigens darum handelt, daß wir in der ganzen Zeit bis zum Eintritte des Erntens nicht dürfen matt geworden sein, mit dem Participium eines Präteritums[8]) ausgedrückt sein müßte. Sonach beginnt mit *μὴ ἐκλυόμενοι* der neue Satz. Daß wir dann hier den einzigen Fall haben, wo Paulus *ἄρα οὖν* nicht die erste Stelle im Satze einnehmen läßt, dürfte dieser Verbindung nicht im Wege stehen, da er ja auch das einfache *ἄρα* bald voraus stellt, bald nachsetzt, und da er nirgend sonst, wo er *ἄρα οὖν* gebraucht[9]), einen andern Satztheil mit solchem Nachdrucke vorauszuschicken

---

[1]) gegen de Wette. [2]) so noch Usteri. [3]) gegen Rückert, Schott, Baumgarten-Crusius, de Wette. [4]) so z. B. Calvin, Bengel, Flatt, Winer, de Wette, Meyer, Wieseler, Bisping, Ellicott. [5]) vgl. Usteri z. d. St. [6]) so Meyer. [7]) vgl. z. B. Röm. 8, 17. [8]) vgl. Rückert z. d. St. [9]) 1 Theff. 5, 6; 2 Theff. 2, 15; Röm. 5, 18; 7, 3. 25; 8, 12; 9, 16. 18; 14, 12. 19; Eph. 2, 19.

Anlaß hat, wie hier, wo alles Gewicht auf μὴ ἐκλυόμενοι liegt. Denn mit dieser nachdrücklichen Wiederaufnahme des μὴ ἐκκακῶμεν zieht er aus καιρῷ ἰδίῳ θερίσομεν die Folgerung, was wir bis zur Erntezeit thun müssen. Die Lesart ἐργαζόμεθα[1]) ist nämlich jetzt bei dieser Verbindung von μὴ ἐκλυόμενοι vollends unmöglich, nachdem sie, auch abgesehen von ihrer geringen Beglaubigung, ohnehin schon deshalb verwerflich erscheint[2]), weil ἄρα οὖν aus einem Satze, welcher zur Begründung einer Ermahnung dient, nur wieder eine Ermahnung, nicht aber, wenn auch im Sinne einer Ermahnung, den Ausdruck eines wirklichen Geschehens herleiten kann[3]).

Der Zwischensatz ὡς καιρὸν ἔχομεν gibt der Ermahnung keine Näherbestimmung, wie etwa „so lange[4]), oder je nachdem und dann, wann[5]) wir Zeit und Gelegenheit dazu haben werden", in welchen beiden Fällen ὡς ἄν stehen müßte[6]); sondern die Thatsache, daß wir in der Gegenwart geeignete Zeit wirklich haben, das zu thun, was wir thun sollen, bildet die Grundlage, auf welcher die Ermahnung ergeht, es zu thun. Dies würde freilich einen wenig verfangenden Gedanken geben, wenn die Meinung wäre, daß die jetzige Zeit des Säens mit Eintritt der Ernte ein Ende hat[7]). Aber es handelt sich ja nicht um gottgefälliges Verhalten überhaupt und schlechthin[8]). Mag immerhin ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν[9]) an sich selbst eben so wenig, als ποιεῖν τὸ καλόν, Bezeichnung des Wohlthuns im engern Sinne des Wortes sein[10]), durch die Verbindung mit πρός τινα[11]) bekommt es eine Näherbestimmung[12]), ohne welche, da sittlich gutes Verhalten überhaupt nicht in dem einen Falle mehr geboten sein kann, als im andern[13]), auch der Beisatz μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως unmöglich wäre. Nur von solchem Thun des an sich Guten, welches

---

[1]) so Lachmann, Winer. [2]) vgl. Reiche a. a. O. II. S. 92. [3]) gegen Winer. [4]) so z. B. Rückert. [5]) so z. B. Hilgenfeld. [6]) vgl. Hermann z. Soph. Aj. 1117 gegen Wunder z. Soph. Philoct. 1330, u. im N. T. 1 Kor. 11, 34; Röm. 15, 24; Phil. 2, 23. [7]) so z. B. Meyer, Wieseler. [8]) so z. B. Meyer. [9]) vgl. z. B. Röm. 2, 10. [10]) dies nam. gegen Wieseler. [11]) vgl. Eph. 6, 9. [12]) vgl. Schott z. d. St. [13]) gegen Meyer.

in der Richtung auf den Andern geschieht, so daß es ihm zu Gute kommen soll, kann es heißen, daß man es zu allermeist den Angehörigen des Glaubens schuldet, wie οἰκεῖοι τῆς πίστεως nach bekanntem Gebrauche des mit dem Genitiv einer Sache verbundenen οἰκεῖος[1]) und mit gleichem Gebrauche von πίστις wie 1, 23; 3, 25, also ohne Beziehung auf eine zwischen beiden Theilen bestehende Hausgenossenschaft[2]) verstanden sein will. Wenn die φιλαδελφία der ἀγάπη vorangeht[3]), so gilt von den Mitgläubigen, daß ihnen die Zugehörigkeit zu dem Glauben, den wir bekennen, einen Anspruch gibt, vor Anderen Gegenstand unseres Gutesthuns zu sein[4]). Ist nun aber das auf Andere gerichtete Gutesthun gemeint, so begreift sich auch, daß dessen Zeit noch vor Eintritt der Ernte ein Ende haben kann. Wie für den Herrn die Zeit seines wohlthätigen Wirkens ein Ende hatte, als sein Leiden begann[5]), so wird für die Christen eine Stunde der Anfechtung kommen, in welcher sie nur das Uebel bestehen, nicht aber Einer dem Andern Gutes zuwenden können. Drum gilt es, die jetzt gegebene Zeit wohl zu nützen und nutzbringend zu machen[6]). Daß sie aufhören, und daß eine Zeit des Erntens kommen wird, beides dient, jedes in seiner Weise, zur Begründung der Ermahnung, daß Einer dem Andern, was er besitzt und zur Verfügung hat, zu Gute kommen lasse. Denn nach dieser Seite ist nun in V. 6—10 die Forderung διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις ausgeführt, so zwar, daß die Ausführung derselben bei dem Verhältnisse des Lernenden zum Lehrer des Worts angehoben hat, und nach der zwischenliegenden Verallgemeinerung, in welcher sie sich bis zur Forderung eines Allen ohne Unterschied zu Gute kommenden Thuns erweitert hatte, zuletzt wieder bei dem sonderlichen Verhältnisse des Gläubigen zu den Mitgläubigen angelangt ist.

Abschließendes Wort über den sittlichen Grund des Gegensatzes zwischen ihm und seinen Widersachern. 6, 11—18.

Hiemit ist die Ermahnung zu Ende, zu welcher sich der Apostel, um einem Mißbrauche der christlichen Freiheit zu begegnen, durch den sittlichen Zustand der galatischen Gemeinden

---

[1]) vgl. nam. Meyer u. Ellicott z. d. St. [2]) so z. B. Schott, Rückert, Olshausen, Wieseler, Bisping. [3]) 2 Petr. 1, 7. [4]) gegen Rückert. [5]) Joh. 9, 4. [6]) vgl. Kol. 4, 5; Eph. 5, 16.

sonderlich veranlaßt sah. Er kann aber auch die Aufgabe dieses Briefs überhaupt für erfüllt achten. Nachdem er seinen Lesern gezeigt hat, daß sie übel daran thun, an seiner Lehre sich irre, von seiner Person sich abwendig machen zu lassen, und sie dann aus ihrer halben Stellung heraus und zu entschiedener Lossagung von seinen Widersachern und Rückkehr auf ihren frühern Weg gedrängt hat; so hat er ihnen nun auch die an dem Freiheitsstande, um den man sie bringen wollte, allein haftende Bedingung in der Art eingeschärft, daß sie einerseits sehen können, wie unverworren deren Erfüllung, nämlich die christliche Sittlichkeit, mit dem ihnen aufgedrungenen Gesetze ist, und andererseits, wie viel etwas Ernsteres ihnen, und zwar gerade ihnen obliegt, als nach den Satzungen dieses Gesetzes zu leben. Was sollte er ihnen noch weiter zu sagen haben? Er hat beantwortet, was sie an ihn gebracht hatten, hat alles gethan, um den beabsichtigten Eindruck seiner Antwort zu sichern, und die Gelegenheit, ihre sittlichen Schäden zu rügen, nicht unbenützt gelassen. So schließt er denn seinen Brief. Ἴδετε, ruft er ihnen zu, πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί. Ein wunderlicher Zuruf, wenn er sie damit auf eine ungewöhnliche Größe der Buchstaben aufmerksam macht, mit welchen er sei es das Bisherige geschrieben hat[1]), oder das Nachfolgende schreiben wird[2]). Da πηλίκοις nicht eine aus Ungeübtheit im Schreiben des Griechischen herrührende Unförmlichkeit[3]), sondern nur die Größe derselben bezeichnen könnte, weshalb es auch nicht angeht, den Zuruf für eine Entschuldigung seiner schlechten Handschrift zu nehmen[4]), so müßte er absichtlich so ungewöhnlich große Buchstaben gemacht haben; was man, wenn ἔγραψα auf das Bisherige sich beziehen soll, aus dem Bestreben, recht leserlich zu schreiben[5]), im andern Falle aber aus der Absicht, die sonderliche Bedeutsamkeit des eigenhändig geschriebenen Schlusses recht augenfällig zu machen[6]), erklärt. Aber es ist weder abzusehen, warum er gerade die Galater einer besonders leserlichen

[1]) so zuletzt Wieseler u. Ellicott. [2]) so z. B. Meyer, Bisping. [3]) so z. B. unter den Neueren Winer, Hilgenfeld. [4]) so Ewald. [5]) so Wieseler. [6]) so Meyer u. Bisping.

Handschrift, noch warum er gerade das Schlußwort einer so absonderlichen und eigens anzukündigenden Auszeichnung bedürftig erachtet haben sollte. Und in beiden Fällen verliert τῇ ἐμῇ χειρί sein Gewicht. Denn daß er diese großen Buchstaben eigenhändig gemacht hat, wäre ja gleichgültig, wenn sie nur recht groß waren, und hätte sich doch wohl von selbst verstanden, wenn er eigens darauf aufmerksam machte. Liegt der Nachdruck auf τῇ ἐμῇ χειρί, so muß er betonen wollen, daß er nicht, wie sonst[1]), nur Weniges, sondern so Vieles eigenhändig geschrieben hat. Dann ist es aber nicht das Folgende, auf dessen Umfang er im Voraus aufmerksam macht. Denn erstlich wäre dann nicht hier, sondern am Schlusse desselben der Ort gewesen, auf den ungewöhnlichen Umfang des eigenhändig Geschriebenen aufmerksam zu machen; und zweitens müßte πηλίκοις γράμμασιν heißen „mit wie vielen Buchstaben"[2]), was es nicht heißen kann. Wie sich μαρτυρεῖν μαρτυρίαν[3]) zu μαρτυρεῖσθαι μαρτυρίᾳ[4]) oder διδάσκειν διδασκαλίαν[5]) zu παραγγέλλειν παραγγελίᾳ[6]) verhält, ebenso γράφειν γράμματα zu γράφειν γράμμασιν[7]). Denn γράμματα wird gleichbedeutend und daher abwechselnd mit ἐπιστολή[8]) oder ἐπιστολαί[9]) gebraucht, welcher letztere Pluralis ja ebenfalls Bezeichnung eines einzelnen Briefs sein kann; und wenn man sagt, es behalte in solchem Gebrauche immer seine Bedeutung „Geschriebenes", so verfängt dies eben so wenig, als wenn man geltend machte, ἐπιστολή behalte immer seine Bedeutung „Zusendung"[10]). Hier, wo es sich um die Mühe des Schreibens handelt, war die Bezeichnung γράμματα die näherliegende, woraus sich, daß der Apostel sich ihrer bedient, während er sonst ἐπιστολή gebraucht, eben so natürlich begreift, wie wenn bei Lucas sonst immer ἐπιστολή[11]), einmal aber[12]), wo der Gegensatz zu mündlicher Mittheilung es mit sich bringt, statt dessen γράμματα vorkommt. Heißt nun γράμματα Schriftliches im Sinne

---

[1]) vgl. I. S. 357 ff. [2]) so z. B. Grotius, Flatt. [3]) Joh. 5, 32. [4]) Gen. 43, 2 LXX. [5]) Matth. 15, 9. [6]) Akt. 5, 28. [7]) vgl. noch z. B. Akt. 4, 17; Jac. 5, 17. [8]) vgl. z. B. Thucyd. 7, 8; Xen. Cyr. 4, 5, 26; Plut. Pyrrh. c. 6. [9]) z. B. Thuc. 1, 132, 133; 1 Makk. 5, 10. 14. [10]) gegen Meyer z. d. St. [11]) Akt. 9, 2; 15, 30; 22, 5; 23, 25. 33. [12]) Akt. 28, 21; nicht Luc. 16, 7.

von Brief, so heißt πηλίκα γράμματα „ein Brief von wie großem Umfange" und γράμμασιν γράφειν einen Brief schreiben[1]), wie εἰπεῖν λόγῳ[2]) „ein Wort sprechen". Eigenhändig hat der Apostel diesen ganzen zwar nicht an und für sich, wohl aber für eine eigenhändige Schrift desselben umfänglichen[3]) Brief verfaßt; und daß er hierauf aufmerksam macht, geschieht aus ähnlichem Grunde, wie daß er es gethan hat. So viel nur möglich sollte der Brief seine persönliche Anwesenheit ersetzen. Es war ihm Bedürfniß, den Gemeinden, wenn er nicht mündlich zu ihnen reden konnte, schriftlich so recht unter die Augen zu treten. Und wie der ganze Brief seinem inhaltlichen Gange und wechselndem Tone nach die lebendigste persönliche Verhandlung mit ihnen bildet, so sollte auch die Schrift desselben den Verfasser ihnen gleichsam leibhaft vor Augen stellen. Zu diesem Zwecke that er, was er sonst nicht zu thun pflegte. Hätte ihm ja doch die eigenhändige Abfassung dessen, was er zu schreiben hatte, von der Zeit, deren er zur Beschaffung seines Lebensunterhalts bedurfte, einen in solchem Arbeitsleben wohl in Anschlag kommenden Theil ohne Noth gekostet. Eben deshalb aber, weil er guten Grund hatte, sonst nicht selbst zu schreiben, will er nicht unterlassen, bemerklich zu machen, daß er es dies Mal gethan hat, damit der Eindruck, welchen diese seine Angelegentlichkeit zu machen geeignet ist, die Wirkung des Briefs unterstütze.

Und nun begreift sich auch, wie es kommt, daß er unmittelbar und ohne Verknüpfung[4]) auf die Angelegentlichkeit derer, welche den Lesern die Beschneidung aufnöthigen wollten, zu sprechen kommt. Mußte sie nicht das eifrige Bemühen des Apostels, sie von Annahme der Beschneidung abzuhalten, an das eben so eifrige Bemühen seiner Gegner erinnern? Woher diese Strebung und Gegenstrebung bei den Verkündigern des einen und selben Christus? Diesem naheliegenden Befremden will er im Voraus begegnen, und führt deshalb die Angelegentlichkeit seiner Gegner auf ihren sittlichen Grund zurück. Auch die Form des Satzes, in welchem er

---

[1]) so z. B. Schott, Baumgarten-Crusius, Olshausen, de Wette. [2]) Matth. 8, 8; Luc. 7, 7. [3]) gegen Rückert. [4]) vgl. Jatho z. d. St.

dies thut, erklärt sich aus dieser Abzweckung desselben. Er schreibt nicht, ὅσοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί, sondern umgekehrt[1]) und mit einem nachdrücklichen οὗτοι im Nachsatze, um zu sagen, welche Verkündiger Christi den Heiden die Beschneidung aufnöthigen, alle diejenigen nämlich und nur diejenigen, welche gern mit dem Ausdrucke natürlichen Wohlbehagens im Gesichte erscheinen. Denn nicht von einer im sittlichen Sinne guten Außenseite ist die Rede, daß ἐν σαρκί im Sinne von σαρκικοὶ ὄντες die sündhafte Wirklichkeit ihres Wesens im Gegensatze zu ihrer scheinheiligen Außenseite bedeutete[2]). Ἐν σαρκί kann dies nicht bedeuten, sondern ist Näherbestimmung des εὐπροσωπεῖν. Nur freilich weder so, daß es besagt, wem sie gefallen wollen[3]), wozu ἐν nicht taugt, noch so, daß es angibt, womit sie gefallen wollen[4]), nämlich mit den Aeußerlichkeiten der Beschneidung und Gesetzbeobachtung, was ἐν σαρκικοῖς hieße[5]). Wie ἀγαπητὸς ἐν σαρκί[6]) im Gegensatze zu ἀγαπητὸς ἐν κυρίῳ derjenige ist, welchen man in der Art lieb hat, daß die Liebe in der angeborenen Natur und einem hiemit gegebenen Verhältnisse gründet; so ist εὐπρόσωπος ἐν σαρκί, wer ein angenehmes, heiteres Aussehen hat, dessen Heiterkeit dem natürlichen Wesen entstammt und angehört. Denn in diesem Sinne wird εὐπρόσωπος von Personen gebraucht[7]), und einer andern Bedeutung bedarf auch das vorliegende εὐπροσωπεῖν nicht: der an den Hauptsatz angefügte Absichtssatz erheischt, ja verträgt keine andere. Ihr Aufdrängen der Beschneidung, sagt der Apostel, hat keinen andern Zweck, als daß ihnen das Kreuz Christi keine Ursache der Verfolgung werde[8]). Denn eine Verfolgung mit dem Kreuze Christi[9]) können die Worte nicht bedeuten, da zwar für den um Christi willen Verfolgten sein Leiden eine Betheiligung am Kreuzesleiden Christi, nicht aber für den Verfolger das Kreuz Christi ein Verfolgungsmittel ist. Hat demnach διώκονται, wie hier wohl sicherlich hinter ἵνα zu lesen ist[10]), und nicht τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ den Ton, so wird μή auch

[1]) vgl. Rückert z. d. St. [2]) so Meyer. [3]) so zuletzt Bisping. [4]) so die Neueren zumeist. [5]) vgl. Wieseler z. d. St. [6]) Philem. 16. [7]) vgl. z. B. Soph. Aj. 1009. [8]) vgl. z. B. Röm. 11, 20. 30. 31. [9]) so z. B. Winer, de Wette. [10]) vgl. z. 4, 17.

aus diesem Grunde seine richtige Stelle hinter letzterm und vor ersterm haben. Das Verhältniß aber, in welchem dieser Absichtssatz zu dem ein Wollen eben derselben, deren Absicht dort benannt ist, aussagenden Vordersatze steht, kann kein anderes sein, als daß die beabsichtigte Verhütung zur Erzielung des Gewollten dient. Während dem Apostel unter dem Drucke der Verfolgung zwar nicht die innere, geistliche Freudigkeit, wohl aber eine von natürlichem Wohlbehagen stammende und zeugende angenehme Heiterkeit der äußern Erscheinung abging — denn so schildert er sich selbst an Stellen wie 2 Kor. 4, 7—12; 6, 4—10 —; machten diejenigen, welchen es um eine solche zu thun war, das Kreuz Christi durch Predigt der Beschneidung unanstößig[1]), um der Verfolgung ledig zu gehen, indem ihnen hiefür ihre Verkündigung Jesu Christi von den Juden verziehen wurde, welche Nichts lieber wollten, als ihr Volk durch heidnischen Zuwachs vermehrt zu sehen.

Denn auf diejenigen, von welchen man sich der Verfolgung um des Kreuzes Christi willen zu versehen hatte, und nicht auf diejenigen, welche, um ihrer ledig zu gehen, den heidnischen Christen die Beschneidung aufzwangen, bezieht sich der mit *γάρ* angeschlossene Satz, dessen Subjekt *οἱ περιτεμνόμενοι* nur so verständlich ist. Man hat zwar auf Grund sehr unzulänglicher Zeugnisse die Lesart *οἱ περιτετμημένοι* dafür eingesetzt, aber ohne hiedurch zu ermöglichen, daß dieser Satz mit dem vorhergehenden ein und dasselbe Subjekt habe, da es immerhin heißen müßte, *οὐδὲ γὰρ αὐτοί, οἱ περιτετμημένοι, νόμον φυλάσσουσιν*: eine Wahrnehmung, der man sich nur dadurch entzieht, daß man unerlaubter Weise übersetzt „jene Beschnittenen“[2]). Eben dies gilt nun auch gegen diejenigen, welche *οἱ περιτεμνόμενοι* lesen, aber darunter unmöglicher Weise die von Paulus Bestrittenen versteht, indem man sich etwa einredet, sie seien keine geborenen Juden[3]), sondern, wie man dann annehmen muß, um das präsentische Participium erklärlich zu machen, selbst erst im Begriffe gewesen, sich beschneiden zu lassen[4]),

---

[1]) vgl. z. 4, 11. [2]) so z. B. Meyer, Bisping. [3]) so z. B. Windischmann. [4]) so Schott, z. d. St.; Neander Geschichte der Pflanzg u. Leitg der K. durch d. App. S. 366.

oder der Apostel bediene sich des präsentischen Participiums, um auch diejenigen Galater mit ihnen zusammen zu befassen, welche in Begriff standen, die Beschneidung anzunehmen[1]): was ja alles um so unmöglicher ist, als es sich darum handeln muß, ob Gesetzbeobachtung auf die Beschneidung folgt, und nicht, ob sie ihr vorhergeht; weshalb es auch eben so vergeblich als unnatürlich ist, für den mit ἀλλά folgenden bejahenden Satz diejenigen, welche die Beschneidung aufnöthigten, für den vorausgehenden verneinenden dagegen diejenigen, welche sich ihrer Zumuthung fügten, Subjekt sein zu lassen[2]). Eine Partei von Beschneidungsleuten[3]) kann οἱ περιτεμνόμενοι freilich auch nicht bedeuten, weil deren Besonderes nicht gewesen wäre, die Beschneidung zu empfangen, sondern sie zu vollziehen oder zu fordern[4]). Wohl aber konnte der Apostel die Juden überhaupt so nennen. Es ist dies derselbe Gebrauch des präsentischen Participiums, wie wenn es Hebr. 7, 8 von der levitischen Zehntenerhebung heißt, daß da ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι Zehnten nehmen: ein Ausdruck, dessen Eigenthümlichkeit man sich nur verdeckt, wenn man erklärt, die Leviten seien unwiderruflich sterbende Menschen[5]), statt anzuerkennen, daß ein fortwährendes Sterben von ihnen ausgesagt wird, dem sie als wechselndes Geschlecht im Gegensatze zu Melchisedek, dem Lebenden, unterliegen[6]). Wie dort ἀποθνήσκοντες verschieden ist von θνητοί, so hier οἱ περιτεμνόμενοι von οἱ περιτετμημένοι. Während letzteres die mit der Beschneidung versehenen jeweiligen Israeliten bezeichnen würde, bezeichnet ersteres die Israeliten überhaupt nach der je und je unter ihnen zum Vollzuge kommenden, in Brauch befindlichen, von anderen Völkern sie unterscheidenden Beschneidung. In der That kommt es im Zusammenhange gar nicht darauf an, ob gerade diejenigen, welche den galatischen Christen die Beschneidung aufnöthigten, das Gesetz beobachteten, wohl aber darauf, ob mit dem Brauche der Beschneidung überhaupt Gesetzbeobachtung in einem solchen Zusammenhange steht, daß es bei der Aufnöthigung der erstern ernstlich um letztere zu thun ist. Findet bei den Juden

---

[1]) so de Wette. [2]) so Wieseler. [3]) so Hilgenfeld S. 46. 197. [4]) dies auch gegen Ellicott. [5]) so Lünemann. [6]) s. Delitzsch z. d. St.

selbst keine Gesetzbeobachtung statt[1]), wie es mit dem artikellosen νόμον heißt, so geht auch ihr Absehen, wenn sie Heiden beschnitten zu sehen wünschen, nicht dahin, eine Gesetzbeobachtung zu erzielen, sondern sich dessen rühmen zu können, was diese nun äußerlicher und schlecht natürlicher Weise, nämlich daß sie mit dem leiblichen Zeichen der Beschneidung Versehene, dem Volke dieses Abzeichens Einverleibte sind. Ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκί steht hienach nicht der auf Seiten der περιτεμνόμενοι statthabenden Unterlassung eigener Gesetzbeobachtung gegenüber[2]), sondern der Abwesenheit eines auf Gesetzbeobachtung der beschnittenen Heiden gerichteten Willens. Von einer angeblich 2, 14 an Petrus und vermeintlich jetzt an den Widersachern des Apostels gerügten Inconsequenz in der Gesetzbeobachtung, von einem ἐθνικῶς ζῆν derselben ist keine Rede[3]); sondern die Aussage, um was es den Juden zu thun ist, wenn sie die Heiden beschnitten sehen wollen, und um was nicht, dient zur Begründung der vorhergegangenen, welcher zufolge die Verführer der galatischen Christen darauf zählen können, unverfolgt zu bleiben, wenn sie nur erreichen, daß die an Jesum gläubigen Heiden die Beschneidung annehmen.

Während sie also dem Begehren der Juden, in dieser fleischlichen Weise sich rühmen zu können, dienstbar werden, will der Apostel denen, welchen sie dienstbar werden, nicht ihnen selbst, darin ungleich sein, daß er nichts Anderes hat, dessen er sich freut und freudig rühmt, als das Kreuz Christi. Wenn er dies im Gegensatze gegen ein καυχᾶσθαι sagte, um das es denen zu thun sei, welche den galatischen Christen die Beschneidung aufnöthigten, so vertrüge sich dies nicht mit dem vorhergegangenen μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκονται, und die Ausschließlichkeit jenes μόνον wäre aufgehoben. Denn es geht nicht an, jenen Absichtssatz und den andern, ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχήσωνται, wenn man sie beide dasselbe Subjekt haben läßt, so zu verbinden, daß von den Gegnern des Apostels gesagt wäre, ihr Prahlen, jüdische Proselyten gewonnen zu haben, solle ihnen dazu dienen, die Ver-

---

[1]) vgl. Röm. 2, 17 ff.; Matth. 23, 23; Akt. 7, 53. [2]) gegen Meyer. [3]) gegen Hilgenfeld, Wieseler u. A.

folgung der Juden von sich abzuwenden[1]). Καυχᾶσθαι, zumal es gar keine nähere oder einschränkende Bestimmung bei sich hat, ist ein Rühmen, in welchem sich die eigene Freude an dem, dessen man sich berühmt, ausdrückt, und kann nimmermehr so viel sein als sich ein Verdienst aus Etwas machen[2]). Der Apostel würde also das Thun derer, die er bestreitet, auf zwei ganz verschiedene und unter einander unverträgliche Beweggründe zurückführen, wenn er das eine Mal sagte, sie wollten blos der jüdischen Verfolgung ledig gehen, das andere Mal dagegen, es sei ihnen für sich selbst um die Freude und den Stolz zu thun, die Zahl der Juden vermehrt zu sehen oder vermehrt zu haben. Daß man sich hiebei beruhigt hat, erklärt sich nur aus der unberechtigten Voraussetzung, der Apostel müsse, wenn er mit ἐμοὶ δέ fortfährt, von sich im Gegensatze gegen seine Widersacher Etwas aussagen, während er sich vielmehr von hier ab bis zu Ende den Juden entgegensetzt, und so denn auch ihrer Volkseitelkeit gegenüber jegliches Rühmen von sich abweist, das einen andern Gegenstand hat, als Christi Kreuz, mittelst dessen ihm, was Welt ist, ein für alle Mal gekreuzigt ist und er der Welt. Κόσμος heißt es das erste Mal ohne Artikel, das zweite Mal aber ist der Artikel vor κόσμῳ hinreichend bezeugt, um ihn für ursprünglich zu halten, zumal es näher lag, um der Artikellosigkeit von κόσμος willen ihn zu tilgen[3]). Ohne Artikel[4]) ist κόσμος nicht die in ihrer Wirklichkeit erfaßte Gesammtheit des Geschöpflichen, sondern Bezeichnung eines Umfangs, welcher an dieser Gesammtheit seine Wirklichkeit hat, daher er dann das zweite Mal mit dem Artikel in dieser seiner Wirklichkeit erfaßt wird. Was Welt ist, sagt der Apostel, ist mir gekreuzigt: in so weitem Umfange hat dasjenige, was nicht Christus ist, für ihn aufgehört Etwas zu sein. Und eben dieser Welt ist er gekreuzigt, er hat aufgehört, zu ihr in einer Beziehung zu stehen, die ihn in sie verflöchte. Beides ist für ihn zu Wege gekommen mittelst des Kreuzes Christi. Denn nicht auf τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, welche volltönende Benennung der Gegensatz gegen die Jesum nicht für ihren Herrn

---

[1]) so Meyer. [2]) so Rückert. [3]) gegen Wieseler. [4]) vgl. z. B. Röm. 11, 12.

erkennenden Juden veranlaßt, kann sich δι' οὗ beziehen sollen[1]), da zwischen dem Kreuze Christi, dessen er sich allein rühmen will, und der Kreuzigung, welche er von sich selbst aussagt, ein innerer Zusammenhang besteht, welcher mit sich bringt, daß ersteres das Mittel geworden ist, um letztere zu Wege zu bringen. Eben deshalb, weil es durch Christi Kreuz geschehen ist, daß es zwischen ihm und der Welt so steht, wie es steht, gebraucht er den Ausdruck ἐσταύρωται[2]). Damit nämlich, daß Christus am Kreuze gestorben ist, hat die ohne ihn bestehende Verflochtenheit in die blos geschöpfliche und durch Sünde verderbte Welt für diejenigen, welche an ihn glauben, ein für alle Mal ein Ende genommen, und so denn auch für Paulus, welcher sich Christi Kreuz den einzigen Gegenstand freudigen Rühmens sein läßt.

Denn nicht die Erfahrung, welche er für seine Person von der heilsamen Wirksamkeit des Kreuzes Christi gemacht hat, bezeichnet er mit diesem Relativsatze als den Grund, warum er sich keines andern Dinges rühmt[3]). Der Thatbestand, daß durch Christi Kreuz ihm die Welt und er ihr gekreuzigt ist, kommt lediglich als solcher und nicht hinsichtlich seiner Heilsamkeit in Betracht: er selbst und an sich schließt jeden andern Gegenstand des Rühmens aus für ihn. Hinwieder aber nicht, warum es so für ihn steht, wie der Relativsatz gesagt hat[4]), sondern warum er sich keines andern Dinges rühmen will, als des Kreuzes Christi, erläutert der mit γάρ angeschlossene Satz, welcher in so weit eine Wiederholung des Ausspruchs 5, 6 ist, als statt ἰσχύει dies Mal ἐστιν und hinter ἀλλά nicht πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, sondern καινὴ κτίσις steht, während ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ auch hier so überwiegende Bezeugung für sich hat, daß es, wo es fehlt, nur deshalb weggelassen sein dürfte, weil es sich mit dem Gegensatze καινὴ κτίσις nicht zu vertragen schien. Da nämlich καινὴ κτίσις außer Christo nicht vorhanden, sondern eben mit ihm gegeben ist, so schien der Satz lauten zu müssen, nur neue Schöpfung sei Etwas, und nicht, in

---

[1]) gegen de Wette, Baumgarten-Crusius, Meyer, Bisping, Wieseler. [2]) vgl. Bengel u. Rückert z. d. St. [3]) so Wieseler. [4]) gegen Rückert, Usteri, Meyer, Bisping.

ihm sei sie allein Etwas[1]). Aber es hat damit die gleiche Bewandniß, wie 5, 6. Wo das Verhältniß zu Gott, sagt der Apostel, das mit Christo Jesu gegebene ist, da ist nur neue Schöpfung Etwas, nicht aber, was nicht diese ist, also weder Beschnittenheit noch Unbeschnittenheit. Daß er gerade diese beiden Stücke nennt, hat wieder in der unvergleichlichen Bedeutung dieses aus der Heilsgeschichte herstammenden Gegensatzes seinen Grund. Wenn irgend Etwas aus der Welt, wie sie außer Christo ist, innerhalb des mit ihm gegebenen Verhältnisses zu Gott noch Etwas sein sollte, so wäre es die Beschnittenheit entweder oder die Unbeschnittenheit. Denn letztere nennt der Apostel dies Mal wohl nicht blos um des Gegensatzes zur Beschnittenheit willen, daß es ihm in Wahrheit nur um letztere zu thun wäre[2]), sondern weil man meinen könnte, er lege auf die Unbeschnittenheit der Christen gleichen Werth, wie die Juden auf die Beschneidung der Nichtjuden. So erhellt der Zusammenhang dieses Ausspruchs mit der Erklärung des Apostels, daß er, im Gegensatze zu den Juden, welche ihre Beschneidung von den Nichtjuden angenommen sehen wollen, um sich dessen freuen und darauf stolz sein zu können, gar keines Dings sich rühmen will, außer des Kreuzes Christi. Eben hiemit erhellt aber auch, daß V. 15 keine Begründung oder Erläuterung des Relativsatzes sein will, wozu er übrigens schon an sich untauglich wäre. Denn was der Apostel von sich gesagt hat, daß ihm die Welt und er der Welt gekreuzigt sei, kann er nicht dadurch begründen wollen, daß er eine allgemeine Wahrheit ausspricht[3]), zumal wenn diese allgemeine Wahrheit nicht wieder von der Welt handelt, sondern von Beschnittenheit und Unbeschnittenheit. So vielmehr stellt sich der Zusammenhang, daß der Apostel, nachdem innerhalb des mit Christo gegebenen Verhältnisses zu Gott weder Beschnittenheit noch Unbeschnittenheit, sondern lediglich neue Schöpfung Etwas ist, von keinem andern Gegenstande des Rühmens wissen will, als dem Kreuze Christi, von welchem die neue Schöpfung herstammt, während andererseits alles andere Rühmen dadurch für ihn ausgeschlossen ist, daß durch Christi

[1]) gegen Reiche a. a. O. II. S. 95. [2]) gegen Wieseler. [3]) gegen Usteri.

Kreuz alle Verflochtenheit in die Welt für ihn vorbei ist. Warum es für ihn so steht, sagt der von ihm handelnde Relativsatz; warum es überhaupt so steht, sagt der allgemeine Satz des 15. Verses.

Mit einem Segenswunsche oder einer Verheißung, sagt man, schließt nun der Brief[1]). So sagt man, und läßt sich hieran nicht irre machen, wenn man in V. 17 eine derbe Abfertigung[2]), wie man es nennt, oder diktatorische Abweisung folgen sieht, sondern begnügt sich, wenn man nicht lieber mit Stillschweigen darüber hinweggeht[3]), etwa mit der tadelnden Bemerkung, daß dieser nachträgliche Ausbruch gar wenig mit dem gemüthvollen Segenswunsche, der voranstehe, und mit dem darauf folgenden Abschiedsgruße stimme und keinen guten Eindruck mache[4]), oder mit der entschuldigenden, daß er ihm unwillkürlich entfahren sei[5]). Es wäre nöthiger gewesen, sich vor allem über das καί Rechenschaft zu geben, mit welchem sich V. 16 anfügt. Denn wie sich an den allgemeinen Satz des 15. Verses ein Segenswunsch oder eine Verheißung mit καί anschließen kann[6]), statt dessen man οὖν erwarten sollte, ist nicht abzusehen; und wenn man dieser Verbindung durch die Bemerkung nachhilft, der Apostel hebe den fundamentalen Werth der von ihm benannten Richtschnur dadurch stark hervor, daß er nur denen, welche ihr nachwandeln, Frieden und Barmherzigkeit zuwünsche[7]), so steht der Umstand entgegen, daß diese Ausschließlichkeit seines Segenswunsches wenigstens innerhalb seiner selbst, und nach der gewöhnlichen Erklärung des 17. Verses überhaupt unausgesprochen bleibt. Dazu kommt, daß der Segenswunsch, wenn ihn καί mit V. 15 zusammenfügt, unter das γάρ gehört, welches den Satz dieses Verses als begründende Erläuterung erscheinen läßt, warum sich Paulus keines Dinges, das Kreuz Christi allein ausgenommen, rühmen will. Wie aber ein Segenswunsch Fortsetzung dieser Erläuterung sein kann, welche überdies gar keiner Fortsetzung bedarf noch fähig ist, leuchtet wiederum nicht ein. Das einzig Mögliche bleibt, daß καί den Segenswunsch — denn als solchen[8]), nicht als Verheißung[9]), läßt ihn

[1]) so z. B. Rückert, Olshausen. [2]) so Olshausen. [3]) wie z. B. Meyer, Wieseler. [4]) so Rückert. [5]) so Ewald. [6]) so Rückert. [7]) so Wieseler. [8]) vgl. Ps. 125, 5; 128, 6 LXX. [9]) wie Röm. 2, 9.

diese Verbindung nun um so sicherer erkennen — über den zwischensätzlichen 15. Vers hinweg an ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, somit an einen Satz, welcher ebenfalls die Form des Wunsches hat, anschließt. Und daß es wirklich so gemeint ist, erhellt aus seinem Inhalte, indem als diejenigen, über welche der Apostel Frieden und Erbarmen herabruft, ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν bezeichnet sind. Denn will unter der ihr Einhergehen bestimmenden Richtschnur der Satz verstanden sein, daß in Christo Jesu weder Beschnittenheit noch Unbeschnittenheit Etwas ist, sondern neue Schöpfung; so ist es doch hinwieder eben diese Richtschnur, welche sich der Apostel zur Nachachtung dienen läßt, wenn er alles Rühmen, welches nicht Christi Kreuz zum Gegenstande hat, von sich abweist. An dies sein eigenes Verhalten schließt sich also dasjenige an, für welches und unter dessen Voraussetzung er Frieden und Erbarmen zuwünscht, Frieden in der Gegenwart[1]), Erbarmen aber[2]), da ἔλεος nicht blos hinter εἰρήνη, sondern auch davon getrennt ist, dereinst am Tage des Gerichts[3]).

Neben στοιχήσουσιν findet sich, ansehnlich bezeugt, die Lesart στοιχοῦσιν. Es begreift sich aber leichter, wie dieses aus jenem entstanden ist, als umgekehrt. Wenn man einen den Brief abschließenden Segenswunsch zu lesen meinte, so hatte das Futurum keinen Grund und schien das Präsens natürlicher; und wer keinen Segenswunsch, sondern eine Vorhersagung zu lesen meinte, der hatte doch keinen Anlaß, in dieser Verheißung, welche jedenfalls zunächst den gegenwärtig in christlichem Wandel Stehenden galt, ein Futurum anstatt des Präsens zu erwarten[4]). Wohl aber lag das Futurum dem Apostel selbst näher, weil er damit seinen Lesern, denen er hatte zurufen müssen, κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, gleichsam den Zugang offen ließ, auch unter diesen Segenswunsch befaßt zu sein. Dagegen aus dem Zusatze καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ die Wahl des Futurums in der Art zu erklären, daß sich derselbe auf die Rechtschaffenen unter

---

[1]) vgl. Röm. 5, 1. [2]) vgl. 2 Tim. 1, 18. [3]) gegen Olshausen. [4]) gegen Wieseler.

den außerchristlichen Israeliten beziehe, denen der Apostel einen Zugang zu dem angewünschten Frieden und Erbarmen offen lassen wolle[1]), ist eine völlige Unmöglichkeit. Allerdings kann das jenen nachträglichen Zusatz anfügende καὶ kein „und zwar" sein[2]), und, da es nur im Sinne von „und zwar" „nämlich" heißen könnte[3]), auch kein „nämlich"[4]). Das καὶ, welches man meint, wenn man so erklärt, fügt entweder zu einer Benennung des Gegenstands noch eine zweite steigernd hinzu[5]), oder bringt ebenfalls steigernder Weise eine nachträgliche Näherbestimmung seiner Beschaffenheit[6]). Im erstern Falle könnte ἐπὶ nicht wiederholt sein, oder καὶ müßte getilgt werden, weil die Einen und Selben als die solcher Richtschnur Nachwandelnden und als das Israel Gottes benannt wären. Der andere Fall aber, für welchen übrigens das Gleiche gälte, findet hier überhaupt keine Anwendung, da ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ kein Prädikat, sondern eine zweite Benennung des Gegenstands wäre. Und was sollte es auch heißen, wenn man übersetzte „über sie, und zwar", oder auch „über sie, nämlich über das Israel Gottes"? Abgesehen davon, daß wegen der Wiederholung des ἐπὶ nicht der Gegenstand, über welchen Friede herabgewünscht wird, ein zweites Mal, sondern vielmehr eine zweite Richtung, in welcher er zugewünscht wird, benannt wäre, ist ja doch der eher selbst erläuterungsbedürftige Ausdruck ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ ungeeignet, eine Näherbestimmung der nach jener Richtschnur Wandelnden vorzustellen. Unter allen Umständen meint also der Apostel mit ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ einen andern Gegenstand seines Wunsches, als mit ἐπ' αὐτούς: was jedoch nicht zu der Annahme verleiten darf, er habe bei Letzteren an die heidnischen Christen gedacht, und nenne deshalb ausdrücklich auch noch die jüdischen. Hätte er an die heidnischen sonderlich gedacht, so würde er sie eben auch als solche ausdrücklich bezeichnet haben[7]). Eher könnte man glauben, er nenne nach allen einzelnen Christen auch noch die Christenheit als einheitliches Ganzes, als die Kirche[8]),

---

[1]) gegen Reiche a. a. O. II. S. 97. [2]) so Meyer. [3]) vgl. Winer Gramm. S. 388. [4]) so z. B. Wieseler, Bisping. [5]) so auch Lucian. Tox. c. 26, gegen Fritzsche z. Matth. 1, 24. [6]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 145 f. [7]) gegen Schott, de Wette. [8]) vgl. Calvin z. d. St.

die ihm also das Israel Gottes wäre[1]) im Gegensatze zu dem Israel, welches nicht Gottes, sondern wohl gar *συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ*[2]) ist. Aber da die Kirche eben nur in ihren einzelnen Gliedern Gegenstand eines solchen Wunsches sein kann, so hätte er nur die jener Richtschnur Nachwandelnden in die Einheit des Israel Gottes zusammenfassen und als dieses bezeichnen, also nur *ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* ohne *καί* schreiben können. Es bleibt sonach nur übrig, daß er mit diesem Ausdrucke den Theil Israel's bezeichnet[3]), welches das Israel Gottes ist[4]), während das übrige Volk dieses Namens Gotte widerstreitet. Er unterscheidet hiemit eben so innerhalb Israel's, wie Assaf, welcher den 73. Psalm nicht so beginnt, wie man gewöhnlich erklärt „nur gut ist gegen Israel Gott, gegen die, so reines Herzens sind", sondern als des Apostels Vorgänger in der Bildung dieses überraschenden, absichtlich wider das Sprachgesetz angehenden Ausdrucks[5]) „nur dem Israel Gottes geht es gut, denen, die reines Herzens sind", was allein dem Parallelismus der Versglieder genügt und mit dem zu keiner andern Nennung Israel's sich schickenden Inhalte des Psalms allein verträglich erscheint[6]). Dann ist aber *καί* nicht etwa „und besonders", was es ja gar nicht heißen kann[7]), sondern „auch", und der Apostel erklärt ausdrücklich und mit Betonung, daß er die gläubigen Israeliten als das Israel Gottes unter die mitbegreife, über welche er Frieden und Erbarmen herabwünscht: woraus nun auch die Nachträglichkeit dieser Anfügung verständlich wird.

Er fügt aber diesen Nachtrag und gerade in dieser Form hinzu, damit man nicht sage, er wolle Israel nicht das Volk Gottes bleiben lassen und sei unnatürlicher Weise seines Volkes Feind, wogegen wir ihn auch sonst sich verwahren sehen[8]), und wogegen sich zu verwahren hier ganz besonders Anlaß für ihn gegeben war. Die gläubigen Israeliten haben in seinen Augen nicht aufgehört, Israeliten zu sein, und es liegt ihm eben so ferne,

---

[1]) vgl. Hebr. 2, 16. 17. [2]) Apokal. 2, 9; 3, 9. [3]) so auch Ellicott. [4]) vgl. Röm. 11, 1 ff. [5]) vgl. Bengel z. d. St. [6]) gegen Delitzsch z. d. Psalmst. [7]) gegen Rückert. [8]) Röm. 9, 1 ff.

die Beschnittenheit, als die Unbeschnittenheit mit dem Christenthume unverträglich zu achten. Dies zu bezeugen, dient jener nachträgliche Zusatz überhaupt, insonderheit aber dadurch, daß er recht im Unterschiede gegen den Satz, an den er sich anfügt, nicht blos von einzelnen Israeliten, sondern von einem einheitlichen Israel sagt. Zugleich aber dient er auch, das Folgende einzuleiten. Denn nur, wenn τοῦ λοιποῦ von dem nach richtiger Lesart unmittelbar folgenden κόπους abhängt und auf Israel sich bezieht, begreift sich, wie der Apostel überhaupt und insonderheit an dieser Stelle sagen konnte, κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω. Man nimmt es sonst entweder im Sinne von „übrigens" oder im Sinne von „fernerhin". Im erstern Falle würde der Apostel hiemit sein Schlußwort ankündigen, welches aber dann nicht dahin lautete, es solle ihm Niemand durch längern Ungehorsam gegen die Wahrheit[1]), sondern es solle ihm überhaupt Niemand Mühe machen oder vielmehr beschwerlich fallen[2]): ein Begehren, das man am wenigsten von Paulus und am allerwenigsten als das geflissentliche Schlußwort[3]) gerade dieses Briefs erwarten sollte. Nicht besser nimmt es sich im andern Falle aus[4]), in welchem der Apostel seinen Brief mit der Erklärung schlösse, es sei dies das letzte Mal gewesen, daß er sich Beschwerde machen ließ, und sich für alle Zukunft verbäte, daß ihm irgendwer beschwerlich falle. Wie könnte er diese hinter einem Segenswunsche doppelt befremdliche Erklärung mit den Worten begründen, ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω? Da στίγματα Malzeichen sind, die man entweder willentlich trug, um sich selbst zu zeichnen, oder unwillentlich, indem man damit gezeichnet worden war, so kann die Genitivverbindung nicht so gemeint sein, als ob sich die Wundennarben des gekreuzigten Jesus an seinem Leibe, nämlich in den Spuren seiner eigenen Mißhandlung, wiederholten; sondern diese an seinem Leibe sichtbaren Spuren nennt er die Malzeichen Jesu, weil sie ihn als einen Angehörigen Jesu zeichnen, sei es als den Knecht

[1]) so Wieseler. [2]) vgl. Matth. 26, 10; Marc. 14, 6; Luc. 11, 7; 18, 5. [3]) vgl. 2 Thess. 3, 1; Eph. 6, 10; Phil. 3, 1; 4, 8. [4]) so die Neueren zumeist.

dieses Herrn oder als den Kriegsmann dieses Königs, wozwischen zu wählen nicht Noth thut[1]). In welchem Sinne sollte er sich nun auf sie berufen, um seinen Anspruch zu begründen, daß man ihn unbehelligt lasse? Denn dies wäre sein ausgesprochenes Begehren, und nicht, daß man nicht länger auf seine Widersacher höre[2]). Mag man ihn seine Würde geltend machen lassen, ein Zeuge Christi zu sein, der um ihn gelitten hat, als welche ihn fernerer Plackereien überhebe[3]), oder die erlittenen Mißhandlungen, deren Spuren er am Leibe trägt, als welche ihm einen Anspruch auf Schonung geben[4]); immer widerstreitet es der Sinnesart, die wir sonst an ihm kennen, und dem Berufe, der ihm obliegt, daß er um des willen sollte fernerhin unbeunruhigt bleiben wollen. Denn nicht an seine Widersacher wäre dies Begehren gerichtet[5]), sondern so, wie jetzt von den galatischen Gemeinden, und nicht um dieselbe Frage und Sache, wie dies Mal, sondern überhaupt müßte er nicht wieder oder fernerhin nie mehr behelligt sein wollen; und dies nicht etwa deshalb, weil das, womit man ihn behelligen möchte, außerhalb seines Berufs liege, sondern weil es unter seiner Würde sei oder ihm zu beschwerlich falle, sich darauf einzulassen. Ganz anders stellt es sich, wenn er erklärt, daß er um das Israel, welches nicht das Israel Gottes sei, indem dann τοῦ λοιποῦ Genitiv des Objekts zu κόπους ist[6]), nicht etwa nur von jetzt an, sondern überhaupt nicht behelligt sein wolle. Nach ihm hat er nicht zu fragen, ob es durch die Ausrichtung seines Berufswerks verletzt oder erbittert werde; man soll ihn mit der Zumuthung, darnach zu sehen und darauf zu achten, nicht behelligen. Die Spuren der Mißhandlung, welche sein Leib trägt, geben zu erkennen, wem er angehört: nur ihm zu dienen, liegt ihm ob, und er hätte der Verfolgungen ledig gehen mögen, von welchen sie zeugen, wenn er darnach hätte fragen und darnach sich richten wollen, was dem zum Glauben an Jesum ungewillten Israel genehm sei.

---

[1]) gegen Meyer. [2]) gegen Wieseler. [3]) so Meyer. [4]) so z. B. Winer, de Wette, Baumgarten-Crusius. [5]) gegen de Wette. [6]) vgl. z. B. Eurip. Medea 1261.

So fügt sich V. 17 an καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ als eine Erklärung gegensätzlich an, welche in so fern gleichartigen Zweck hat, wie dieser Beisatz selber, als der Apostel in beiden Sätzen zusammen sein Verhältniß zu Israel nach entgegengesetzten Seiten ausdrückt; und so bildet nun auch dieser Vers ein wesentliches Glied der Gedankenreihe, in die er mit V. 12 eingetreten ist, und die er, bezeichnend für ihren Inhalt, mit ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί angehoben hat, um sie jetzt mit ἐγὼ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω zu schließen. Sie besteht aus V. 12—13 einerseits und V. 14—17 andererseits. Im Gegensatze gegen diejenigen, welche es liebten, ein natürlich heiteres Angesicht zu zeigen, und deshalb den heidnischen Christen die Beschneidung aufnöthigten, um hierdurch der Verfolgung um des Kreuzes Christi willen in so fern ledig zu gehen, als die Juden ja selbst damit zufrieden sind, wenn sie sich nur eines solchen Zuwachses ihrer Volksgenossenschaft berühmen können, hören wir den Apostel erstlich, da es sich in dem mit Christo gegebenen Verhältnisse zu Gott nicht um Beschnittenheit oder Unbeschnittenheit, sondern um den neuen Menschen handelt, alles Rühmen schlechthin von sich weisen, das eine ausgenommen, welches Christi Kreuz zum Gegenstande hat, indem für ihn durch Christi Kreuz alle Verflochtenheit mit der Welt vorbei ist, und hören ihn dem gemäß zweitens zu denen sich bekennen, welche ihr Thun und Wesen von eben derselben Wahrheit, daß es in Christo lediglich um den neuen Menschen zu thun ist, regiert sein lassen; so zwar, daß er ausdrücklich auch dasjenige Israel miteinschließt, welches wirklich Gottes Volk ist, aber nicht minder ausdrücklich, wie es von dem nicht anders zu erwarten ist, welchen das, was er erlitten hat, als Jesu Diener darstellt, alle Rücksichtnahme auf das übrige, Gotte nicht gehorsame Israel von sich ablehnt. Nicht einem Rühmen, auf das es die in diesem Briefe bestrittenen Widersacher seiner Lehre absehen, stellt er seine Ablehnung alles nicht dem Kreuze Christi geltenden Rühmens gegenüber, sondern dem jüdischen Rühmen, welchem die jüdischen Christen, wenn sie Beschneidung der heidnischen forderten, in der Absicht dienstbar wurden, um von ihren Volksgenossen unverfolgt zu bleiben, während er selbst, weil ihm Christi Kreuz der einzige Gegenstand des

Rühmens ist, als ein Diener Jesu, welcher für ihn zu leiden versteht, mit demjenigen Israel, welches jenem eiteln Rühmen fröhnt, unbehelligt bleiben will. Wäre nicht dies der Gegensatz, stellte Paulus, wie man ihn insgemein versteht, seine Ablehnung alles Rühmens vielmehr einem Rühmen seiner Widersacher entgegen; so wäre nicht abzusehen, warum der Inhalt dieses Abschnitts nicht innerhalb des Briefs, anstatt jetzt erst hinter den abschließenden Worten des 11. Verses, seinen Ort gefunden hat: wogegen sich wohl begreift, warum der Apostel diese Aeußerung über die Verschiedenheit der von ihm und der von seinen Widersachern eingenommenen Stellung zum jüdischen Volke nur so anhangsweise beifügt, da sie mit dem Zwecke seines Briefs, die galatischen Gemeinden in ein richtiges Verhältniß zu ihm und seiner Lehre zurückzubringen, nur mittelbar zusammenhängt. Sie dient, wie wir sahen, einerseits, einer möglichen Mißdeutung seines Verhältnisses zu seinem Volke vorzubeugen, andererseits aber und zwar zunächst, um der Thatsache, daß unter den Verkündigern Christi ein solcher Widerstreit stattfand, ihr Befremdliches zu nehmen. In beiderlei Hinsicht hat sie um so mehr nur anhangsweise ihren Ort, als sie zugleich zur Erklärung dient, was es mit der durch den Brief beurkundeten Angelegentlichkeit des Apostels für eine andere sittliche Bewandniß hat, als mit der seiner Gegner. Denn auf den innersten Grund der zwischen ihm und ihnen stattfindenden Verschiedenheit und hiemit auf den innersten sittlichen Grund seines apostolischen Verhaltens überhaupt bringt sie ihn zu sprechen, und ist dadurch wohl geeignet, den Schluß des Briefs zu bilden.

Zum Zwecke des Beweises, daß es keine andere Heilsbotschaft gibt, als die seine, hatte er den Brief damit begonnen, die auf sein Verhältniß zur jüdischen Christenheit bezüglichen Thatsachen, welche von seinen Gegnern verkehrt oder mißdeutet worden waren, richtigzustellen. Er schließt ihn nun, um den Lesern das Befremden über einen Gegensatz zwischen den Predigern Christi zu benehmen, unter welchem sie selbst ein Gegenstand des Befremdens und Unmuths für ihn geworden waren, mit einer Darlegung seines Verhältnisses zum jüdischen Volke, welche sie in

den Stand setzt, die in dieser Beziehung zwischen ihm und seinen Gegnern stattfindende Verschiedenheit nach dem Maßstabe christlicher Sittlichkeit zu bemessen. Wie er aber die wirkliche Befremdlichkeit dieses Gegensatzes für heidnische Christen damit anerkennt, daß er den Brief nicht schließen will, ohne ihn den Lesern zu deuten; so will er ihnen denn auch Angesichts derselben einen Ausdruck milderer Stimmung, als in welcher er den Brief begonnen hatte, am Schlusse nicht vorenthalten. Er läßt gegen seine sonstige Gewohnheit den abschließenden Segenswunsch, dessen μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν an gleichem Orte des Briefs an die Philipper begegnet, nicht ohne ein durch die Ungewöhnlichkeit seiner Stellung doppelt freundliches ἀδελφοί, welches nun als sein letztes Wort nachklingen und alle schmerzliche Empfindung, welche ihnen von den herben Aeußerungen seines Unwillens noch zurückgeblieben ist, vollends auflösen wird[1]).

Nachdem wir nun den Brief im Einzelnen untersucht haben, können wir uns Rechenschaft darüber geben, wie er veranlaßt war und wie er seiner Veranlassung entspricht. Die erstere Frage erheischt, daß wir dem Briefe entnehmen, erstlich wie es mit den galatischen Gemeinden stand, ehe des Apostels Widersacher bei ihnen Eingang fanden, sodann welcher Art diese seine Widersacher und welches ihre Einwirkung auf die Gemeinden gewesen, und endlich wie weit ihr Einfluß auf sie gediehen war, als er sich zur Abfassung des Briefs veranlaßt sah. Die Veranlassung des Briefs.

Man hat sich das Bild, welches uns der Brief von den Gemeinden gibt, auf mannigfache Weise zerstört, indem man annahm, ihre Glieder seien vor ihrer Bekehrung großentheils jüdische Proselyten[2]) oder Juden[3]) gewesen, und sich darnach ihre Entstehung als Bekehrung theils unmittelbar aus dem Heidenthum, theils aus dem Proselytenthum und theils aus dem Judenthum vorstellte[4]). Von allem dem ist in dem Briefe Nichts wahrzunehmen, welcher vielmehr durchweg als zu heidnischen Christen

---

[1]) vgl. Ellicott z. d. St. [2]) so z. B. Credner Einleitg in d. N. T. I. 1. S. 354. [3]) so z. B. de Wette S. 2; Meyer S. 3; Wieseler S. 533.
[4]) so Neander Geschichte der Pflanzg u. Leitg der K. durch d. App. S. 296.

redet. Nirgend, am wenigsten 4, 21, wendet sich der Apostel an solche Glieder der Gemeinden, die vorher etwas Anderes gewesen, als was er 4, 8 von seinen Lesern überhaupt sagt; und es ist ein schwer begreiflicher Irrthum, wenn man meint, an Stellen wie 2, 15 ff.; 3, 13; 3, 23—25; 4, 3 fasse er sich als Judenchrist mit seinen judenchristlichen Lesern zusammen[1]), während er doch nur seinen aus dem Heidenthume gekommenen Lesern gegenüber von denen in der ersten Person Pluralis spricht, welche gleich ihm, nicht aber innerhalb der galatischen Gemeinden, als Juden an Jesum gläubig geworden sind. Daß er aber eine hinreichende Kenntniß der heiligen Schriften bei ihnen voraussetzt, um solchen Beweisführungen wie 3, 6—4, 7 oder 4, 21—30 folgen zu können, zeugt weder für ein früheres Judenthum oder Proselytenthum eines Theils der Gemeindeglieder[2]), noch erklärt es sich aus der nachmaligen Einwirkung jüdischer Lehrer[3]), sondern ist uns nur ein neuer Beleg für die 2 Theff. 2, 3 ff. wahrgenommene Thatsache, daß der Apostel die Botschaft von Jesu Christo nirgend in der Völkerwelt verkündigte, ohne zugleich in die von ihm zeugende Schrift einzuführen; wie er denn auch deshalb die prophetischen Schriften ein Mittel nennt, das Heilsgeheimniß in der Völkerwelt kundzuthun[4]). Wir lassen es also dabei, daß der Brief keinen Anlaß gibt, die heidnischen Gemeinden Galatiens mit Juden untermischt zu achten[5]), ohne darum zu läugnen, daß jüdische Glieder unter ihnen gewesen sein können.

Eine zweite Störung des Bildes der Gemeinden, welches sich aus dem Briefe entnehmen läßt, erwächst aus dem viel verbreiteten Irrthume, als habe der Apostel schon bei seinem Wiederbesuche derselben sei es Hinneigung zu jüdischer Gesetzlichkeit[6]) oder arge sittliche Mißstände[7]) zu rügen gefunden, ja wohl gar über alles das, was der Brief behandelt, bereits ernsthaft gestritten und so wenig ausgerichtet, daß er gekränkt und unmuthig

---

[1]) so Wieseler a. a. O. [2]) so z. B. Credner, de Wette a. a. O. [3]) so Meyer S. 4. [4]) Röm. 16, 26. [5]) vgl. Schneckenburger üb. d. Zweck der Apostelgeschichte S. 105; Baur Paulus S. 253; Rückert S. 301; Usteri S. 228; Hilgenfeld S. 27 ff. [6]) so z. B. Meyer S. 4; Hilgenfeld S. 39 ff.; Wieseler S. 536. [7]) so de Wette S. 2.

fortging[1]). Nun hat es aber mit 5, 21, wo man Bezugnahme auf eine frühere Rüge sittlicher Uebelstände findet, keine andere Bewandniß, als mit 1 Theſſ. 4, 1. Wie hätte doch der Apostel Christum verkündigen und den Gläubigen die ewige Herrlichkeit verheißen können, ohne vor den Werken des Fleisches zu warnen, welche vom Reiche Gottes ausschließen werden? Daß er aber nach 1, 9 — denn 5, 3 gehört gar nicht hieher — gleich damals, als er ihnen die Heilsbotschaft verkündigte — denn daß es bei einer zweiten Anwesenheit geschehen sei, ist nicht gesagt —, Jedweden, der ihnen eine andere bringe, für fluchwürdig erklärt hat, begreift sich, wie schon zu der Stelle selbst bemerkt worden ist, aus der kurz zuvor geschehenen Beunruhigung der benachbarten Gemeinden Syriens und Ciliciens. Wären in den galatischen Gemeinden wirklich schon bei seiner zweiten Anwesenheit jüdische Christen in derselben Richtung thätig gewesen, wie jene in Antiochia, oder wären eben dieselben schon damals in dieser Richtung thätig gewesen, die er jetzt brieflich bestreitet; so würden wir in dem Briefe Etwas davon lesen, daß er ihnen und daß er eben diesen schon damals persönlich entgegengetreten sei. Daß sich in dem Abschnitte 4, 12—19 keine Spur der Art findet, ist ein vollgültiger Beweis gegen jene Annahme. Wir lassen es also dabei, daß jenes ἐτρέχετε καλῶς 5, 7 einen richtigen Gang des christlichen Gemeinlebens der Leser bis zu dem Augenblicke bezeugt, wo sie nach des Apostels zweiter Anwesenheit und so kürzlich, daß er erst jetzt davon zu hören bekam, unter den Einfluß gesetzlich gesinnter Judenchristen geriethen.

Zugemuthet wurde ihnen von diesen Eindringlingen, welche nur eine Mißdeutung der Stelle 6, 13 für jüdisch gesinnte Heidenchristen achten ließ[2]), eben dasselbe, wie etliche Jahre vorher den heidnischen Christen Syriens und Ciliciens. Sie sollten nicht Christen sein wollen, ohne auch Juden zu sein, sollten also die Beschneidung annehmen und die äußere Gestalt ihres Lebens durch das geoffenbarte Gesetz bestimmt sein lassen: zwei zusammengehörige Forderungen, denen der Apostel seine beiden feierlichen Bezeugungen,

[1]) so Rückert S. 309. [2]) so z. B. auch Neander a. a. O. S. 366.

5, 2. 3 entgegensetzt; die zweite, wie wir gesehen haben, insonderheit mit Bezug darauf, daß seine Gegner nur von einer äußern Gestaltung des Lebens nach dem Gesetze sprachen, während es sich vielmehr um eine freilich nach 6, 13 den Juden selbst gleichgültige wirkliche Erfüllung desselben handelte. Wenn Paulus selbst den Timotheus, als er ihn zum Gehülfen erkor, die Beschneidung annehmen hieß, so that er dies, um das Hinderniß zu beseitigen, welches dem Erkorenen aus seiner Unbeschnittenheit für seine Berufsthätigkeit erwachsen wäre, und that es kraft der ihm und dem Timotheus gemeinsamen Erkenntniß, daß in Christo weder Beschnittenheit noch Unbeschnittenheit Etwas ist, sondern der neue Mensch; weshalb für diesen Beschnittenen die Forderung, das ganze Gesetz zu erfüllen, in keinem andern Sinne galt, und aus seiner Beschnittenheit für sein Verhältniß zu Christo Nichts weiter folgte, als für den Apostel selbst. Daß dieser ihn die Beschneidung annehmen hieß, und daß er sie annahm, war beiderseits eine Beweisung der christlichen Freiheit[1]). Den galatischen Christen dagegen wurde zugemuthet, um ihrer selbst willen Juden zu werden und also zur Annahme der Beschneidung in derjenigen Unbedingtheit sich zu verstehen, in welcher sie der Apostel meint, wenn er von ihr sagt, daß sie des Heiles Christi verlustig und statt dessen zum Schuldner des Gesetzes mache. Dem entsprach denn auch der aus des Apostels Widerlegung 3, 1—4, 11 ersichtliche Grund, warum sie sich dazu verstehen sollten. Man sagte ihnen, die dem Abraham für sein Geschlecht gegebene Verheißung gehöre nur dem Volke zu, welches von ihm stamme, dem Volke der Beschneidung und des geoffenbarten Gesetzes, und der Glaube an Jesum ohne Zugehörigkeit zu diesem Volke und ohne Annahme seiner von einem so hochwichtigen heilsgeschichtlichen Vorgange herrührenden Lebensordnung könne nicht dazu helfen, an der Erfüllung jener Verheißung Theil zu haben. So sehr erschien diesen jüdischen Christen die Offenbarung dessen, welcher gekommen war, die Verwirklichung des Verheißenen zu bringen, immer nur als ein Bestandtheil der Geschichte Israel's, daß sie sich in eine Betheiligung an ihm,

[1]) vgl. I. S. 139 f.

welche nicht auch Einverleibung in sein Volk wäre, nicht zu finden vermochten.

Von eben dieser Seite her ließ sich nun aber auch den heidnischen Christen jene Zumuthung sehr einleuchtend machen, und man begreift, daß sie in den galatischen Gemeinden Eingang fand, sobald es nur gelang, ihr Verhältniß zu Paulus in so weit zu lockern, daß sie einer Einwirkung Raum gaben, welche sich selbst als Gegenwirkung gegen ihn darstellte. Hiezu dienten aber die angeblichen thatsächlichen Aufklärungen über ihn und sein Verhältniß zur Gemeinde des christlichen Mutterlandes, durch welche seine Gegner den Schatten auf ihn warfen, als ob er anfänglich zur Muttergemeinde und ihren Aposteln wie jeder andere Christ gestanden, und auch nach dem Beginne seiner sonderlichen Wirksamkeit der Heidenbekehrung, namentlich damals, als er zum Zwecke der Rechtfertigung derselben von Antiochia nach Jerusalem kam, seine Verpflichtung gegen erstere und seine Unterordnung unter letztere thatsächlich anerkannt habe, und nur da, wo er sich inmitten seines heidenchristlichen Anhangs sehe, wie in Antiochia dem Petrus gegenüber, mit dem Trotze eines Gleichberechtigten gegen die Apostel der Muttergemeinde auftrete. Hiedurch gewann es das Ansehen, als ob das Christenthum, welches er unter den Heiden verkündigte, eben nur seine Sonderlehre sei, deren Annahme in denselben Gegensatz zu den rechten Aposteln und zur ursprünglichen Christenheit stelle, in den er mit Verletzung seiner Verpflichtung gegen sie, auf welcher doch seine Berechtigung zu apostolischer Thätigkeit beruhe, sich selbst gestellt habe.

Wie weit die Widersacher des Apostels, als er diesen Brief schrieb, ihre Absicht erreicht hatten, erhellt vor Allem daraus, daß sich die Gemeinden berichtend und fragend an ihn gewendet haben. Denn als Antwort auf ein solches Schreiben gibt sich der Brief zu erkennen. Der Apostel beginnt ihn nicht so, als ob er das, was ihn befrembet, durch Andere gehört habe[1]); was er hier um so weniger hätte unbemerkt lassen können, weil sie dann gleich darüber, daß sie ihn unbenachrichtigt und unbefragt

---

[1]) vgl. 1 Kor. 1, 11.

ließen, eine scharfe Rüge verdient hätten. So vielmehr beginnt er, daß er gleich sein Urtheil über das ausspricht, was bei ihnen vorging, ohne zu sagen, wie er hiezu kommt, und nicht als überraschte er sie damit, daß er schreibt. Sodann ist der Gang, welchen er da einhält, wo er Thatsachen seiner Geschichte bespricht, ohne die Voraussetzung, daß er sich durch eine andere Darstellung derselben veranlaßt sah, sie richtigzustellen, schlechterdings unverständlich; insonderheit die Art und Weise, wie er zuletzt auf das zu sprechen kommt, was sich in Antiochia zwischen ihm und Petrus zugetragen hat. Aber auch seine Beweisführung, daß die Leser sich nicht sollten an seiner Lehre irre machen lassen, ist nicht so angethan, als streite er wider solches, was etwa gegen sie vorgebracht werden möchte. Auf den einen Punkt, daß der Glaube an Jesum zum Gliede des Geschlechtes Abraham's und der ihm gegebenen Verheißung theilhaft macht, ohne daß Gesetz und gesetzliches Thun hiezu erforderlich oder dienlich ist, wendet er sich in einer Weise, daß er wissen muß, gerade von dieser Seite sei den Lesern die Nothwendigkeit, Beschneidung und Gesetz anzunehmen, eingeredet worden. Ferner konnten wir uns nur aus der Beziehung auf eine Aeußerung derer, an die er schreibt, jenes οὐδέν με ἠδικήσατε 4, 12 erklären, an welches sich der ganze folgende Abschnitt anschließt. Und wenn wir ihn dann hinter diesem einen andern Ton suchen und anschlagen sahen, so begreift sich dies am Leichtesten daraus, daß er bis hieher auf das Schreiben der Gemeinden geantwortet hat, aufgeregt durch die befremdlichen Dinge, die es ihm zu lesen gab, jetzt aber, nachdem er hiemit zu Ende ist, nach solchem sucht, was er von sich selbst aus hinzufüge, um die Leser von den Menschen und von den Gedanken abzubringen, durch welche er sie um die Richtigkeit ihres Christenlaufs gebracht sah.

Haben sie aber ihm selbst zu wissen gethan, was ihnen eingeredet worden ist, ohne den Eindruck zu verschweigen, den es auf sie gemacht hat, und mit der Bitte, daß er sich darüber äußere; so waren sie ihm und seiner Lehre noch nicht entfremdet, obwohl in Gefahr, es zu werden. Und dahin lautet es denn auch, wenn er schreibt μετατίθεσθε 1, 6 oder ἐπιστρέφετε

4, 9, und 5, 2. 3 lautet nicht so, als habe sich schon irgendwer von ihnen der Beschneidung unterzogen; jenes *κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* aber 5, 4 erscheint durch *οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε* in einer Weise bedingt, daß es eben nur für den Fall gilt, wenn Einer die Glaubensgerechtigkeit mit der Gesetzesgerechtigkeit wirklich vertauscht. Verwirrt sind sie und die Ausprägung Christi in ihnen muß von Neuem geschehen, wie er 4, 20 sagt, aber doch nur, weil sie sich in ihrem Gehorsame gegen die Wahrheit haben aufhalten lassen. Noch versieht er sich 5, 10 zuversichtlich dessen zu ihnen, daß sie nichts Anderes wollen werden, als der Wahrheit Folge zu leisten. Das Einzige, worin er sie bereits thatsächlich auf dem Rückwege zu einem äußerlichen Gottesdienste begriffen sieht, so daß er 4, 11 ausruft, *φοβοῦμαι ὑμᾶς μή πως εἰκῇ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς*, ist die Beobachtung gewisser von Gesetzes wegen heiliger Zeiten, von deren Einführung sie ihm werden Meldung gethan haben, um zu hören, was er dazu sagt, weil sie ihnen selbst etwas jedenfalls Unverfängliches zu sein schien. Und in der That konnte sie ihnen am Leichtesten annehmbar scheinen, weil sie nicht nothwendig eine Sache der Gesetzlichkeit sein mußte, sondern sich auch als eine Sache der Zweckmäßigkeit auffassen ließ.

In dieser Schwebe befanden sie sich, aber mit der Neigung abwärts. Es hätte eben gar nicht dazu kommen müssen, daß sie dem Apostel solches zu melden hatten und von ihm wieder zurechtgebracht zu werden brauchten. Betrachten wir nun, wie der Apostel verfährt, um sie wieder zurechtzubringen!

Man pflegt den Brief in zwei oder drei Hauptthcile zu zerfällen, indem man entweder einen apologetischen Theil, einen polemischen und einen paränetischen[1]), oder einen apologetisch-dogmatischen und einen ethisch-paränetischen[2]), oder einen theoretischen und einen praktischen[3]) unterscheidet, was immer darauf hinauskommen dürfte, daß sich der Apostel zuerst an die Erkenntniß und dann an den Willen seiner Leser richtet, nur daß man den letztern

Wie der Brief seiner Veranlassung entspricht.

---

[1]) so z. B. de Wette, Olshausen. [2]) so z. B. Meyer, Wieseler. [3]) so Holsten a. a. O. S. 52.

Theil an sehr verschiedenen Stellen, bald 4, 12, bald 5, 1, bald 5, 13 anfangen läßt. Im ersten Falle ist zu bemerken, daß sich 4, 21 ff. doch ganz eben so wohl an die Erkenntniß richtet, als 3, 1 ff.; im zweiten, daß hinter der Ermahnung 5, 1 eine Reihe von Sätzen folgt, welche zwar zu einer Entscheidung drängen, aber keiner Ermahnung gleich sehen; und im letzten, daß alles, was zwischen 5, 16 und 5, 25 liegt, einem ganz andern Zwecke dient, als die Ermahnung zu liebevollem Verhalten einzuschärfen. Richtiger werden wir jenem Zeichen einer eingetretenen Wendung folgen, welches wir 4, 20 wahrgenommen haben, und darnach unterscheiden, was unmittelbare Beantwortung des Briefs der Gemeinden ist, und was der Apostel, ohne durch dessen Inhalt unmittelbar veranlaßt zu sein, von sich selbst aus hinzufügt.

Gleich in den ersten Zeilen hinter der Ueberschrift und Begrüßung bekamen die Gemeinden seine Antwort auf ihre Meldung und Frage, sein Urtheil über ihr eigenes Verhalten, wie über das Treiben derer, von welchen sie sich irre machen lassen, seine entschiedene Verneinung dieses, wie jedes mit seiner Heilsverkündigung in Widerspruch stehenden Christenthums zu vernehmen. In dem Ausdrucke seiner Gemüthsstimmung, mit welcher er darangeht, zu antworten, ist diese Antwort schon enthalten. Es gibt keine andere Heilslehre, sagt er ihnen, und darf keine andere geben, als welche sie von ihm empfangen haben. Indem er dies von 1, 11 an durch die Art und Weise begründet, wie er dazu gekommen ist, das zu lehren, was er lehrt, kommt er eben hiemit auf die von seinen Gegnern entstellten oder mißdeuteten Thatsachen seiner Geschichte zu sprechen. Sie betreffen theils sein anfängliches Verhältniß zur Muttergemeinde und ihren Aposteln, welches der Unmittelbarkeit seiner Bekehrung und Berufung entsprochen hat, theils das Verhältniß der Muttergemeinde und ihrer Häupter zu der ihm befohlenen apostolischen Thätigkeit, welche von dieser Seite weder früher noch später, und weder hinsichtlich der Unabhängigkeit und Selbstständigkeit seines Berufs, noch hinsichtlich der Art und Weise seiner Ausübung desselben angefochten, sondern vielmehr den Widersachern der christlichen Freiheit gegenüber ausdrücklich anerkannt worden ist. Das jüdische Christenthum

ist eben kein anderes, als das von ihm verkündigte der Glaubensgerechtigkeit. So sagt er 2, 15 ff., und macht hiemit den Uebergang von dieser ersten Beweisführung, daß die vorgeblichen Aufklärungen seiner Gegner über seine persönliche Stellung zur jüdischen Muttergemeinde nicht geeignet sind, an der alleinigen Berechtigung seiner Lehre irre zu machen, zu der andern bis 4, 11 reichenden, daß eben so wenig ein sachlicher Grund für die Leser besteht, sich der Zumuthung seiner Gegner zu fügen, sondern daß sie übel daran thun, sich an seiner Lehre irre machen zu lassen.

Das erste Stück dieser zweiten Beweisführung 2, 15—17 besteht in Darlegung der Thatsache, wie es zu einer jüdischen Christenheit gekommen ist, nämlich durch die Erkenntniß, daß es keinen andern Weg gibt, gerecht zu werden, als durch Glauben an Jesum mit Ausschluß gesetzlichen Thuns; woran sich als zweites Stück, 2, 17—21 der Beweis aus der sittlichen Natur dieses jüdischen Christenthums anschließt, als welches gleichermaßen mit dem geoffenbarten Gesetze und mit der im Tode Jesu verwirklichten Gnade in Einklang steht. Wie sollten nun heidnische Christen neben der Glaubensgerechtigkeit einer Unterstellung unter das Gesetz bedürfen? Die eigene Erfahrung der Leser zeugt dawider, sagt der Apostel drittens 3, 1—4, da sie sonst den heiligen Geist nicht würden empfangen haben. Und Anfangspunkt und Zielpunkt der heiligen Geschichte Israel's zeugen dawider, lehrt er viertens 3, 5—8 und fünftens 3, 9—14: ihr Anfangspunkt nämlich, sofern es Glaube gewesen ist, auf welchen hin Abraham von Gott für gerecht geachtet, und der gläubige Abraham es gewesen ist, an welchen die dereinstige Segnung des Völkerthums geknüpft wurde; ihr Zielpunkt aber, sofern im Kreuzestode Christi die Heilsverwirklichung auf eine alle Gesetzesgerechtigkeit ausschließende und den Glauben zur alleinigen Heilsbedingung machende Weise geschehen ist. Daß hiemit das Gesetz aus dem Zusammenhange zwischen der Verheißung und ihrer Erfüllung mit Recht ausgeschlossen ist, bestätigt sich, wenn der Apostel weiter auf die Stelle sich beruft, welche es in der Heilsgeschichte wirklich einnimmt, nämlich sechstens 3, 15—18 auf den Zeitpunkt seines

Eintritts, indem es nur hinterdrein gekommen ist hinter der in Verheißung an Abraham und sein Geschlecht bestehenden Gottesordnung, ohne Etwas an ihr ändern zu können, und siebentens 3, 19—20 auf die Beschaffenheit des Gesetzgebungsvorgangs, welcher in aller Beziehung einer Erfüllung der Verheißung ungleichartig war, und achtens 3, 21—24 auf den wirklichen Zusammenhang des Gesetzes mit der Erfüllung der Verheißung, daß es lediglich die ihm Unterstellten in der Richtung auf Christum und den zukünftigen Glauben zu erhalten diente. Wie hier aus der heilsgeschichtlichen Vergangenheit, so führt der Apostel endlich seinen Beweis auch aus der heilsgeschichtlichen Gegenwart, und zwar neuntens 3, 25—28 aus dem thatsächlichen Heilsstande der heidnischen Christen, welcher nicht möglich wäre, wenn Israel's Besonderung unter dem Gesetze noch fortdauerte, und zehntens 3, 29—4, 7 aus der mit Christi Erscheinung für Israel eingetretenen Veränderung, indem es jetzt erst in den unter dem Gesetze nicht stattgehabten wirklichen Besitz des verheißenen Guts gelangt ist, an welchem also auch die heidnischen Christen auf eine die Unterstellung unter das Gesetz ausschließende Weise Theil haben.

Aus der Entstehung und sittlichen Berechtigung eines jüdischen Christenthums, aus der eigenen Erfahrung der heidnischen Leser, aus dem geschichtlich vorliegenden Wesen des Heils, aus der heilsgeschichtlichen Stellung des Gesetzes und endlich aus der Heilsgegenwart hat der Apostel seinen Beweis geführt, daß es keine andere Heilsbotschaft gibt, als die seine. Wenn er nun zur Rüge zurückkehrt, warum sie sich von ihr abwendig machen lassen, so kann er 4, 8—11 ihre Selbstuntergebung unter das Gesetz Israel's mit dem stärksten Ausdrucke, den sie verdient, als einen Rückfall in das bezeichnen, was sie zuvor gewesen waren.

Doch es handelte sich nicht blos um die Lehre, durch welche sie bekehrt worden waren, sondern auch um ihr Verhalten gegen den Apostel, der sie bekehrt hat, und sie haben dies selbst empfunden, als sie sich das Zeugniß gaben, daß es keine Verletzung seiner Person gewesen sei, wenn sie auf das hörten, was ihnen von anderer Seite zu bedenken gegeben wurde. Hierauf antwortet er 4, 12—19, indem er ihnen zu Gemüthe führt, wie viel anders

es doch in Folge dessen, daß sie dem selbstsüchtigen Werben seiner Gegner um sie Raum gegeben haben, zwischen ihm und ihnen steht, als es von Anfang an gestanden hatte.

Hiemit wird der Brief der Gemeinden beantwortet gewesen sein. Auf die Verschiedenheit seiner und der gegnerischen Lehre, auf sein persönliches Verhältniß zur Muttergemeinde und ihren Aposteln und auf ihr eigenes persönliches Verhältniß zu ihm wird er sich bezogen haben. Von diesen drei Punkten hat der Apostel in seiner Beantwortung desselben den zweiten zuerst in Betracht genommen, nachdem er gleich mit den ersten Worten sein Urtheil über den zur Rede stehenden Vorgang überhaupt unumwunden ausgesprochen hatte. Bevor er die gegnerische Lehre widerlegte, mußte vor allem der Eindruck zerstört sein, welchen die Verdächtigung seiner Person und seiner Berufsstellung gemacht hatte, damit er der Wirkung seiner Beweisführung nicht hinderlich war. In dem Maße, als derselbe schwand, wurde den Lesern die Wahrhaftigkeit seiner Widersacher zweifelhaft, und unter diesem Eindrucke hörten sie nun die Gründe gegen die Wahrheit der von ihm bestrittenen Lehre. Erst zuletzt, nachdem sie vernommen hatten, daß es sich ihm um nichts Geringeres handle, als ihrem Rückfalle in das, was sie zuvor gewesen waren, zu steuern, führte er ihnen die Störung zu Gemüthe, welche ihr persönliches Verhältniß zu ihm hierüber erlitten hatte. Er hat nun die Mißdeutung nicht mehr zu besorgen, als ob es ihm nur darum zu thun sei, keine Anhänger zu verlieren.

Er wollte aber nicht blos auf das antworten, was die Gemeinden ihm geschrieben hatten, und nicht blos in dem Tone des Unwillens und der Rüge antworten, welcher durch den Inhalt ihres Briefs zunächst hervorgerufen war. Sie sind ja seine Kinder, um die er sich wiederholt in Geburtsnöthen befindet. Und so hebt er denn 4, 20 von Neuem an, um jetzt in gehaltenerem Tone mit solchem fortzufahren, was die Wirkung der bisherigen Zurechtweisung sicherstellen und vervollständigen möchte. Er beweist ihnen 4, 21—30 im Anschlusse an den nächstvorhergegangenen Abschnitt aus der Schrift, daß den Gesetzespredigern ihre natürliche Zugehörigkeit zum Geschlechte Abraham's keinen

Anspruch auf sie gibt, daß sie vielmehr als Christen verpflichtet sind, ihnen keinen Raum zu gewähren; und bezeugt ihnen 4, 31—5, 6, mit dem ganzen Gewichte seiner Person dafür eintretend, daß sie auf die ihnen gemachte Zumuthung nicht eingehen können, ohne ihres Christenstands verlustig zu werden. Ein so ausschließender Gegensatz besteht zwischen ihnen, den Freien, und jenen, den Unfreien, und zwischen dem Antheile an Christo und der jüdischen Gesetzlichkeit. Er drängt sie damit aus ihrer halben Stellung, in welcher sie auf die Gesetzesprediger hören und zur Selbstuntergebung unter das Gesetz neigen, zu einer Entscheidung, welche sie von jenen Eindringlingen wieder abwendet, durch die sie sich selbst untreu geworden sind, und sie ihm wieder zuwendet, von dem sie ja wissen, daß er sich nur Verfolgung ersparen würde, wenn er Beschneidung predigte, und ihnen die vorige Freiheit wiedergibt, zu der sie berufen worden sind, als sie zu Christo berufen wurden. Denn in dieser dreifachen Hinsicht lehrt sie der Apostel 5, 7—13 ihre Sache von der seiner Gegner trennen und dahin wiederkehren, wo ihre rechtmäßige und natürliche Stelle ist.

Nur eine einzige Bedingung, fährt er darnach 5, 13 fort, haftet der Freiheit an, in welcher sie stehen sollten, nämlich sie nicht fleischlich zu mißbrauchen. Aber die Erfüllung dieser Bedingung hat mit einer Selbstuntergebung unter das Gesetz Nichts gemein. In den Christen ist das Gesetz als Gebot der Liebe erfüllt, und sie brauchen nur den ihnen einwohnenden Geist ihr Verhalten bestimmen zu lassen, um die ohne Gesetz kundbaren Sünden des Fleisches, von denen er ihnen nicht unterlassen hat zu bezeugen, daß sie vom Reiche Gottes ausschließen, nicht zu thun, und um sittlich so beschaffen zu sein, daß sie das Gesetz nicht wider sich haben. Dahin lautet die Ermahnung zu christlich sittlichem Verhalten. Was es aber heißen will, ihr nachzuleben, und daß dies eine Forderung ist, welche den Menschen ernstlicher in Anspruch nimmt, als die Zumuthung jener Gesetzeslehrer, können die Leser inne werden, wenn er sie nun 5, 26—6, 10 Angesichts der unter ihnen statthabenden sittlichen Mängel und Schäden unter Hinweisung auf Gottes Gericht sonderlich ermahnt,

durch die Liebe einander zu dienen mit dem, was sie sind, und mit dem, was sie haben. Er läßt die Gelegenheit zu solcher Mahnung nicht unbenützt; seine Gegner aber werden nun nicht sagen können, es sei ihm nur um Freiheit und nicht um den sittlichen Wandel seiner Bekehrten zu thun.

Hiemit war auch dasjenige erschöpft, was er seiner unmittelbaren Beantwortung des ihm zugegangenen Schreibens, theils um den Eindruck derselben zu vervollständigen, theils um ihn gegen etwaige Einrede sicherzustellen, wie einen zweiten Theil seines Briefs konnte beigeben wollen. Er hat alles gethan, was den Erfolg, welchen seine Widersacher in den Gemeinden erlangt hatten, wieder zunichtemachen konnte; und welch ein Anliegen ihm dies gewesen, sollen sie, wie er 6, 11 eigens bemerklich macht, auch aus seiner eigenhändigen Abfassung des Briefs entnehmen. Aber wird ihnen nicht um so befremdlicher sein, daß er ihnen mit der gleichen Angelegentlichkeit die Annahme der Beschneidung untersagt, mit welcher sie von anderen Verkündigern desselben Christus dazu gedrängt werden? Indem er ihnen 6, 12—17 darlegt, welchen sittlichen Grund dieser Gegensatz und die damit gegebene verschiedene Stellung zum jüdischen Volke hat, hiemit aber den innersten sittlichen Grund seines eigenen apostolischen Wirkens darlegt, begegnet er nicht nur einer möglichen Mißdeutung seines Verhältnisses zum jüdischen Volke, sondern zerstört auch die letzte Spur des Eindrucks, welchen seine Gegner auf sie gemacht haben konnten.

Wir haben gesehen, wie der Brief seiner Veranlassung entspricht, seinem Zwecke vollgenügt. Dem wäre freilich nicht so, wenn der Apostel ein Christenthum gewollt hätte, in welchem die jüdische Nationalität als eine mit ihm unverträgliche völlig aufgehoben war[1]), oder wenn er allein der wahre Apostel Jesu Christi zu sein behauptet hätte[2]). Aber wie weit er hievon entfernt war, beweist eben dieser Brief. Unter die jüdische Christenheit rechnet er sich seinen heidnischen Lesern gegenüber, und macht deren Christenthum als sein eigenes geltend (2, 15 ff.), unterscheidet daher

---

[1]) Hilgenfeld S. 66. [2]) Baur d. Christenth. u. d. Kirche der drei ersten Jahrh. S. 55.

auch ausdrücklich ein Israel Gottes innerhalb der Gemeinde Christi (6, 16). Nur für das in Christo gegebene Verhältniß zu Gott ist die Beschnittenheit gleichgültig, aber nicht anders als die Unbeschnittenheit auch. Was aber sein Apostelthum anlangt, so reicht sein Anspruch nicht weiter, als daß er sagt: ὁ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν κἀμοὶ εἰς τὰ ἔθνη. Die selbstständige Berechtigung seines Apostelthums behauptete er, nicht die alleinige, und die vollkommene Wahrheit des Heidenchristenthums, nicht die ausschließliche. Wider diejenigen stritt er, welche er als παρεισάκτους ψευδαδέλφους von der Muttergemeinde eben so unterschied, als er sich mit ihr in Christo eins wußte; und nicht weil die anderen Apostel Heiden als solche der Christenheit nicht einverleibt wissen wollten, sondern weil er den sonderlichen Beruf empfangen hatte, eine Christenheit auf völkerweltlichem Gebiete zu sammeln, hat er sein Werk unabhängig von ihnen und selbstständig neben ihnen gethan.